سلسلة علم الاجتماع المعاصر
الكتاب السابع عشر

# علم الفولكلور

## دراسة فى الأنثروبولوجيا الثقافية

الجزء الأول

من المدخل إلى الفولكلور المصرى

تأليف
الدكتور محمد الجوهرى
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الثانية
١٩٧٧



دار المعارف بمصر

شر : دار المعارف بمصر – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج . م . ع .

# الإهداء

إلى ابنتى هناء

التى تحملت فى صبر المحب عناء أبوتى لها

محمد الجوهرى

# محتويات الكتاب

صفحة



## الباب الأول

## العلم . مفهومه وحدوده



## الباب الثانى

## الاتجاهات النظرية فى علم الفولكلور



## الباب الثالث

## الاتجاهات المنهجية فى علم الفولكلور

## الباب الرابع
# أساليب جمع المادة الفولكلورية وحفظها

صفحة



## الباب الخامس
# خاتمة

# مقدمة الطبعة الثانية

لقد كان للنجاح الكبير الذى حققته الطبعة الأولى من هذا الكتاب أعمق الأثر فى نفسى ، كما دل فى رأيى دلالة واضحة على حاجة هذا الميدان الجديد إلى المزيد من كتب المدخل والدراسات الشاملة . ولعل هذا هو السبب فى التعجيل بإخراج هذه الطبعة الجديدة من الكتاب .

والحقيقة أن هذا الكتاب قد حاول تقديم مفهوم متكامل جديد لعلم الفولكلور ، لم يكن حتى عصر قريب مألوفاً لكثير من المهتمين بهذا العلم أو محبيه وهواته . وقد أبرز العنوان الفرعى للكتاب « دراسة فى الأنثروبولوجيا الثقافية » هذا الموقف الجديد ، ولكنى حاولت ما وسعنى الجهد أن أبسطه بوضوح فى كل فصل من فصول الكتاب .

فمنذ الفصول الأولى يدرك القارئ معنا بوضوح أن علم الفولكلور ، لم يعد اليوم مجرد دراسة للأدب الشعبي أو لثقافة قطاع معين من أبناء المجتمع ، ولكنه دراسة شاملة متكاملة للثقافة التقليدية أو الشعبية ، أو هو علم دراسة الحياة الشعبية . وأكد الكتاب فى عرضه النظرى وفى تأصيل الاجتهادات التى ذهبت إليها أن هذا الموقف هو صورة صادقة ودقيقة لاتجاه الغالبية من الغالبة المشتغلين بعلم الفولكلور على المستوى العالمى .

وقد كان فى هذا التوسيع لميدان الدراسة فى علم الفولكلور وقع المفاجأة لدى بعض الدارسين والمهتمين ، خاصة من أصحاب الاتجاهات الكلاسيكية أو « التقليدية » — إن شئنا استخدام مصطلح فولكلورى . وثارت لدى فريق من هؤلاء مخاوف من انهيار كيان هذا العلم وخطر أن يفقد استقلاله أمام طغيان علم الأنثروبولوجيا الثقافية وسيطرته عليه ، خاصة بالنظر إلى ما تتمتع به الأنثروبولوجيا من مناهج متقدمة ومفاهيم محكمة وانتشار أكاديمى واجتماعى واسع النطاق بعيد التأثير .

ويكفى أن نقول لهذا الفريق أن العلم كله ، وليس العلم الإنسانى وحده ، سائر اليوم فى طريق التكامل . ونحن نشهد اليوم فى البلاد التى سبقتنا بشوط بعيد فى مضمار التقدم كيف تتكتل جهود أجهزة الثقافة والاتصال المختلفة لخلق المثقف المتكامل . لذلك نأسف لهذا التفتيت وهذه الميول الأنانية غير المبررة لدى بعض المشتغلين بالعلوم الإنسانية فى بلادنا . ما بالهم يتشبثون — بشكل لا يخلو من العصبية فى كثير من الأحيان — بالدفاع عن حدود وهمية لعلوم لم تعد قادرة على أن تحيا داخل قلاع أو وراء أسوار شائكة ، تحول بينها وبين الانتفاع بمناهج ومفاهيم ونتائج العلوم الأخرى القريبة منها . إن هذه الظاهرة على ما تدل عليه من تخلف ، فهى فى الوقت نفسه تؤدى إلى عكس ما يعتقده ذوو النوايا الطيبة الشغوفون بالدفاع عن الحدود التقليدية .

إننا نقول لهم : إن علم الفولكلور المعاصر ، كما درسناه ، وكما نقدمه فى هذا الكتاب ، بناء شامخ مستقر الأركان ، له نظرية واضحة ، وله أدوات بحث متطورة ، ومفاهيم استطاعت أن تصل إلى درجة عالية من الدقة والإحكام . وكل الجهود الحديثة المتقدمة لم تؤد حتى الآن – ولن تؤدى فى المستقبل – إلى التقليل من عظمة هذا الصرح الشامخ ، أو الانتقاص من مكانته. بل على العكس من هذا ، إنها قد أدت بالفعل إلى زيادته رسوخاً على رسوخ ، ورفعته قدراً على سابق قدره ، وزادته هيبة على هيبته .

لقد أدى التعاون الوثيق بين علماء الفولكلور والأنثروبولوجيا إلى ارتقاء العمل الميدانى ومناهجه إلى حد لم تبلغه من قبل . وانطلقت دراسة التراث الشعبى إلى آفاق لم تطرقها من قبل فيما مضى . فلم تعد مهمة دارس الفولكلور أن يقنع بتسجيل بعض الأغانى والحكايات وتدوين بعض الأمثال وحسب . ولكنه انطلق فى حماس إلى ميادين العادات والتقاليد ، والثقافة المادية والفنون التقليدية . استطاع هذا التعاون أن يثمر تقدماً فى وضع المشكلة العلمية فى ميدان دراسة الفولكلور . حيث برزت على السطح مشكلات الحياة اليومية من منظور جديد ، وانفتح العلم على طائفة من الموضوعات التى يمكن أن نسميها بحق « موضوعات السبعينات » التى لم تدر بخلد أى من الدارسين الكلاسيكيين للتراث الشعبى . فالتركيز على تغير العناصر الشعبية وثباتها ، والعلاقة الحية بين الريف والحضر فى ضوء البعد الفولكلورى ، وعلاقة التفاعل الحى بين عناصر التراث الشعبى ووسائل الاتصال العام ، ودور العناصر الشعبية فى تنمية دول العالم الثالث . . . . إلخ . كل ذلك لم يكن من الميسور تحقيقه بالمستوى الرفيع الذى تحقق به دون هذا الفهم الجديد لعلم الفولكلور كدراسة أنثروبولوجية ثقافية .

ونحن لا نسبق الأحداث إذا قلنا إن اضطراد العمل فى حقل الفولكلور فى بلادنا واشتغال المزيد من مثقفينا بموضوعاته سوف يؤدى إلى ترسيخ هذا المفهوم الجديد ، وانتشاره بين دوائر أوسع وأوسع . كما سيخدم هذا الغرض فى رأينا اضطراد العمل فى هذا المدخل الشامل لعلم الفولكلور المصرى ، الذى نقدم اليوم للقارئ العربى الجزء الأول منه فى طبعته الثانية .

والواقع أننى يجب أن أعتذر للقارئ عن عدم إدخال أى تعديلات على موضوعات هذا الكتاب بالصورة التى ظهر بها فى الطبعة الأولى ، مع أنه قد وقعت إبان تلك الفترة القصيرة كثير من الأحداث العلمية الهامة التى كانت تستوجب التسجيل والتعليق ، وإن ظل الخط العام – على المستوى العالمى – على ما هو عليه ، وعلى الصورة التى عرضنا بها مسائل العلم هنا . كل ما فى الأمر أن النقاش حول طبيعة العلم ، ونظريته ، وفهمه كدراسة أنثروبولوجية ثقافية قد حسم نهائياً ولم يعد هو الاتجاه السائد فحسب ، بل والمسيطر أيضاً . فقد انتقل اللواء فى كل الجامعات والمؤسسات الأكاديمية ومراكز البحث واللجان الفنية إلى أصحاب الاتجاه التكاملى على الجديد . وأصبحت ،

تسيطر على الميدان حالة من التناغم ، أعتقد أنها سوف تؤدى — بحكم قانون الجدل — إلى إفراز اتجاهات جديدة ، قد لا نستطيع أن نرصدها قبل الثمانينيات .

وإن كان لى أن أبرز هذا التقصير فى تعديل بعض فصول الكتاب ، وإضافة بعض الموضوعات الجديدة ، فإننى أرجع ذلك إلى اضطراد العمل فى تأليف الجزء الثانى من هذا الكتاب المدخل — وموضوعه الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية . فقد وفقنى الله إلى أن أقطع فى إعداده شوطاً بعيداً ، بحيث يمكن أن يظهر فى موعده المخطط له من قبل بإذن الله .

وفقنا الله إلى ما فيه خير هذا الوطن العزيز .

محمد الجوهرى

# مقدمة الطبعة الأولى

أعتقد – وأرجو ألا أكون مسرفاً فى التفاؤل – أن الصفحات التالية سوف تولد لدينا اقتناعاً عميقاً بأهمية وجود علم مستقل لدراسة التراث الشعبى ، هو علم الفولكلور . ولكن الشىء اللافت للنظر حقيقة أنه فى حين قطعت دراسات هذا العلم شوطا بعيداً من التقدم والازدهار فى كل بلاد العالم ، إلا أنها مازالت عندنا – برغم كل الجهود العظيمة التى بذلت – تخطو خطواتها الأولى .

وأعتقد اعتقاداً جازماً أن تأليف كتاب مدخل فى علم من العلوم إنما هو ظاهرة صحية ذات مدلول مزدوج . فهو بالتأكيد ثمرة من الثمرات الطيبة التى أنضجتها الجهود السابقة فى هذا المضمار . ثم هو – كما نرجو – مشعل جديد يحاول أن يلقى مزيداً من الضوء أمام السائرين على درب هذا العلم الفتى .

ولم يستطع مؤلف هذا الكتاب أن يتجاسر على الإقدام على هذه المحاولة إلا بعد اشتغال عميق مكثف بهذا العلم ومسائله لمدة زادت حتى الآن على خمسة عشر عاماً متصلة . وقد حرص علاوة على هذا على طرح العديد من المشكلات والقضايا التى يعالجها هذا الكتاب على جمهرة المثقفين والمهتمين بعلم الفولكلور طوال السنوات العشر الماضية فى صورة كتب أو مقالات أو تقارير دراسات أو أعمال علمية مختلفة . ويعتز كاتب هذه السطور بأنه من أول من أوفدتهم حكومة مصر للتخصص فى علم الفولكلور فى الجامعات الأوربية ، حيث حصل منذ نحو عشر سنوات على درجة الدكتوراه فى هذا العلم . فكانت هذه الحقيقة فى حد ذاتها بمثابة تكليف دائم له بأن يحاول تقديم عصارة دراسته وخلاصة قراءاته فى صورة عمل علمى شامل متكامل يصور فيه للقارئ العربى الوضع الراهن لهذا العلم ومسائله والقضايا التى يشتغل علماء الفولكلور بدراستها وتوضيحها فى عالم اليوم . ولذلك بدأت منذ حصولى على الدكتوراه أعد العدة لوضع هذا الكتاب المدخل فى علم الفولكلور .

ويتبين القارئ للفصل الثالث من هذا الكتاب (فى تعريف ميدان الدراسة) أننا نقسم موضوع هذا العلم إلى أربعة ميادين رئيسية هى :

١ – المعتقدات والمعارف الشعبية .

٢ – العادات والتقاليد الشعبية .

٣ – الأدب الشعبى .

٤ – الثقافة المادية والفنون الشعبية .

وانطلاقاً من هذا التقسيم العام لميدان العلم وضعت خطة شاملة بعيدة المدى لهذا العمل الكبير تقوم على إصداره فى خمسة مجلدات ، يتناول أولها – وهو الكتاب الذى بين يدى القارئ – الأسس النظرية والمنهجية بجوانبها المختلفة . بينما يتناول كل جزء من الأجزاء الأربعة الباقية ميداناً واحداً من الميادين الأربعة السابقة التى حددناها هنا . وبذلك يحدونى كبير أمل فى أن أتمكن من إنجاز الجزء التالى من هذا الكتاب – عن المعتقدات والمعارف الشعبية – فى العام القادم بإذن الله :

وفقنا الله إلى ما فيه خير هذا الوطن العزيز .

**محمد الجوهرى**

# شكر وتقدير

كتبت منذ خمس سنوات أقول :

**« إن الدراسات التى أصدرها أحمد رشدى صالح كانت اللبنة الأولى فى حركة علمية لدراسة التراث الشعبى المصرى . ولا نبالغ إذا قلنا إنها كانت بمثابة شرارة الثورة التى أضاءت السبيل لكل راغب فى تناول التراث من منظور علمى سليم. كانت كتب « الأدب الشعبى » و« فنون الأدب الشعبى » جهداً أصيلا لاكتشاف المنبع الأصيل والبيئة الحقيقية للأدب الشعبى ( خاصة عند الفلاحين ) . وقد حققت فى نظرنا — بالإضافة إلى ما تبعها من جهود تنظيمية لحركة الفولكلور — آثار مؤكدة لا بد من الإشارة إليها بكلمات سريعة . فهى أولا أوضحت أن الفولكلور أوسع من الأدب الشعبى ومن السير ؟ هو مركب خصب من الثقافة الروحية والمادية لأبناء هذا الشعب . ثم هى — ثانياً — تتبنى نظرة صائبة إلى تراث الشعب : إذ تتناوله كحياة وتدرسه كتعبير عن شخصية هذا الشعب ، لا كنزع من الطرائف والغرائب . ثم إنها — ثالثا — أفلحت فى انتزاع الاعتراف الرسمى ببعض مؤسسات البحث والتخطيط العلمى فى ميدان التراث الشعبى . . . ومن هذه الآثار أن أفلحت هذه الحركة الجديدة فى تربية جيل من الباحثين الذين لم ينعموا بأى قسط من الدراسة المتخصصة فى مجال الفولكلور . ولكنهم درسوا وعمقوا هواياتهم وأصّلوا اهتماماتهم بتراث شعب بلاهم . . . . » .**

لذلك فإن الفضل الكبير الذى غمرنى ويغمر كل المشتغلين بعلم الفولكلور العربى ، والذى سيظل حقيقة ساطعة فى تاريخ هذا العلم ، إنما أدين به إلى العالم المجدد الأستاذ أحمد رشدى صالح ، الذى يجسد فى نظرى دائماً صورة الإنسان المصرى المناضل المبتكر الذى حفر بأظافره فى الصخر على مدى ربع قرن لكى يكسب لهذا العلم الوليد اعترافاً وتقديراً فى نفوس المثقفين المصريين المعاصرين .

فهذا الكتاب ليس سوى بعض ثمار غرسه ، فليهنأ نفساً بما زرع ، وليتقبل منى هذه التحية .

**محمد الجوهرى**

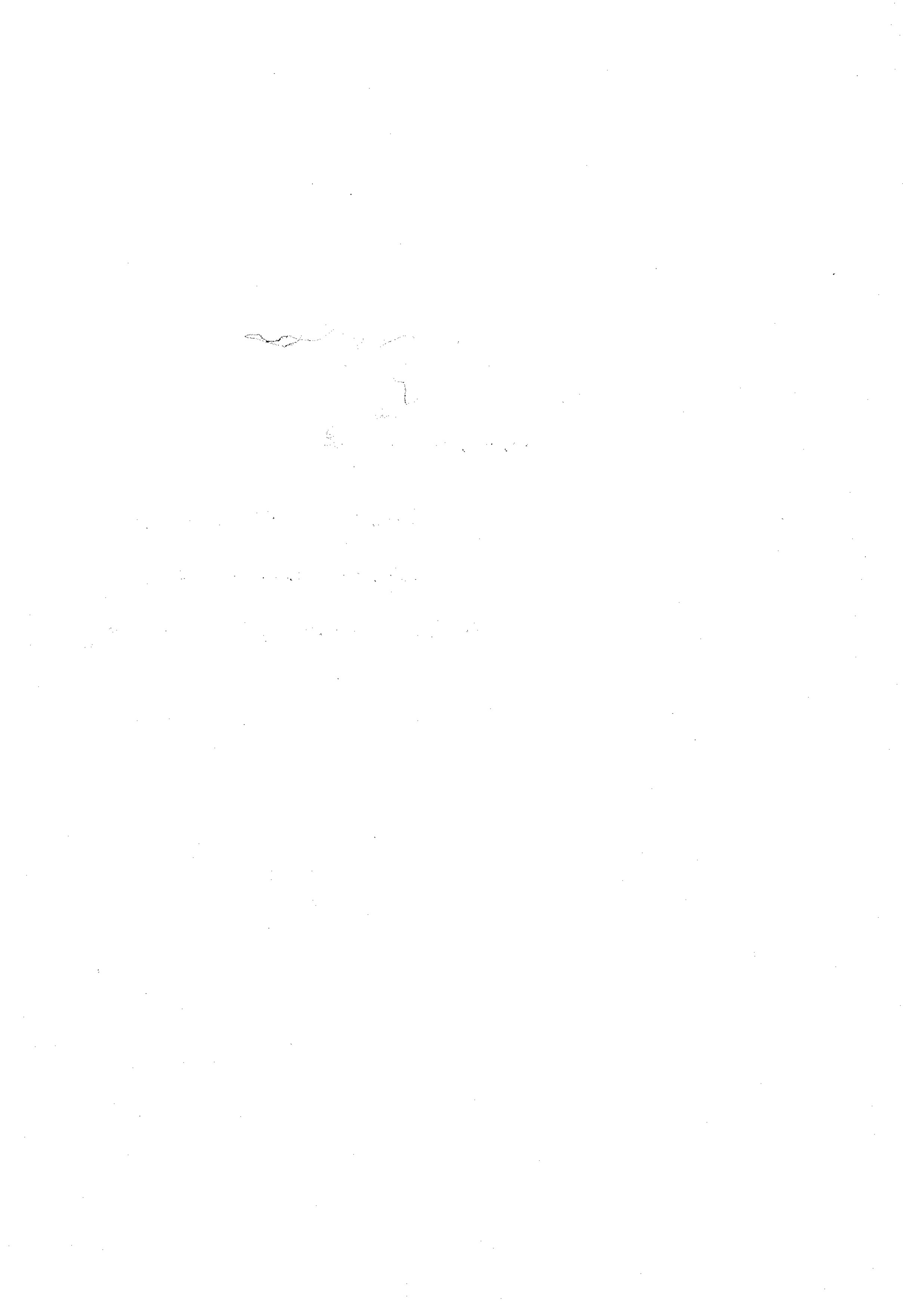
# الباب الأول

## العلم . مفهومه وحدوده

الفصل الأول : الحاجة إلى علم الفولكلور

الفصل الثاني : في تعريف علم الفولكلور

الفصل الثالث : ميدان الدراسة . حدوده وموضوعاته .



# الفصل الأول

## الحاجة إلى علم الفولكلور

منذ نحو مائة وخمسين عاماً ودوائر المثقفين فى مختلف أرجاء العالم تتداول مصطلح « الفولكلور » ، وتوقف عليه الدراسات والمؤلفات ، وتعقد عنه الدروس والحلقات ، وتنفق عليه الأموال ، وتنشئ المتاحف بأنواعها لحفظه وصيانته . فهى على الجملة لا تبخل بجهد يمكن أن يساهم فى تطوير هذا الفرع من فروع العلم الإنسانى ورفع مستواه ومستوى المشتغلين به. وقد استطاعت أخيراً جهود الرواد الأوائل لهذا العلم أن تؤتى ثمارها وتحقق غاياتها ، فاكتمل لهذا العلم الوليد مجموعة قيمة من النظريات العلمية ، وطور لنفسه ذخيرة نفيسة من المناهج الدراسية فاستحق بذلك أن يستقل ، ويتبوأ مكاناً عزيزاً بين أسرة العلوم التى تدرس الإنسان . ولم يعد من الصعب عليه بعد ذلك أن يكسب اعتراف المؤسسات الأكاديمية فأنشئت له الكراسى المتخصصة بالجامعات وأصبحت تمنح فيه الدرجات العلمية ( من الليسانس حتى الدكتوراه ) . وكان من الطبيعى بعد ذلك أن يستكمل استقلاله ويدعم مكانته باعتراف الهيئات العلمية الدولية به .

وأصبح علم الفولكلور نجماً متألقاً على مسرح الحركة العلمية فى كافة بلاد العالم ، على اختلاف أيديولوجياتها ومستويات تقدمها الاجتماعى الاقتصادى . فأصبحنا نجد الحماس فى هذا الاتجاه ظاهرة عامة فى بلاد المعسكر الاشتراكي، كما هو فى بلاد العالم الرأسمالى سواء بسواء. ولم تستطع بلادالعالم الثالث الفتية أن تتجاهل هذا العلم « الجديد » ، فكرست هى الأخرى قسطاً كبيراً من اهتمام علمائها للتخصص فى علم الفولكلور .

ولم نتخلف فى مصر عن اللحاق بهذا الركب العالمى . إذ لا شك أنه أيّاً كانت الزاوية التى نطل منها على حياتنا الثقافية خلال ربع القرن الماضى ، وأيّاً كانت اجتهاداتنا فى رصد الأحداث الكبرى وتحديد المعالم البارزة على مسرح تلك الحياة ، فإننا لا يمكن أن نختلف على أن علم الفولكلور أو دراسات التراث الشعبى ( أو دراسة المأثورات الشعبية — إن شئنا ) كانت معلماً هاماً من تلك المعالم . ففى أوائل الخمسينات تعددت الأصوات المطالبة بالاهتمام بتراثنا الشعبى ودراسته دراسة جادة علمية متخصصة . ومع أن هذه الحركة فى بدايتها كانت تعنى الأدب الشعبى ( أو الفنون القولية ) بالدرجة الأولى ، إلا أن الرواد الأوائل كانوا يقصدون وكانوا يفهمون من هذه المطالب الدعوة أيضاً إلى الاهتمام بمختلف

موضوعات التراث الشعبي[1]، وتطورت تلك المحاولات المبدئية، وأثمرت عدداً من الدراسات ، وكماً لا بأس به من الدارسين والمهتمين . وأصبحنا فى النهاية أمام وجود حى متجسد لفرع جديد من فروع أسرة العلوم الإنسانية ، لعله أحدث أبناء تلك الأسرة ، هو علم الفولكلور . ولتى هذا الفرع الوليد رعاية وتشجيعاً ( كما تعرض كذلك لغير قليل من التشويه والمتاجرة ) من جهات شتى ، ومن مؤسسات عدة .

والأمر الذى يعنينا من هذا كله أن هذا الاهتمام لا يمكن أن يكون وليد الصدفة ، ولا هو ثمرة اجتهاد شخصى لباحث فرد ، مهما بلغ علو همته فى البحث وحماسه للدفاع عن هذا الفرع الجديد من فروع العلم . ذلك أن العلوم لا تنشأ ولا تموت فى بيئة معينة نتيجة حماس أو تهاون نفر من الناس أياً كان وضعهم على المسرح الثقافى . لابد إذن أن يكون هذا الاهتمام استجابة طبيعية سوية لحاجة علمية لها وجودها الملموس على المستوى الاجتماعى والقومى ؛ حاجة يمكن أن تبرر هذا التشجيع من جانب أجهزة الدولة ، وهذا الاجتهاد وهذه الهواية المخلصة من جانب بعض الباحثين الأفراد .

* * *

هناك إذن بعض الشروط الموضوعية التى كان لابد أن تتحقق فى البداية قبل أن تقوم لعلم الفولكلور قائمة ، فجاء مولده خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر — فى أوربا — بمثابة استجابة طبيعية لنمو الشعور القومى فى البلاد الأوربية الفتية ، والتقدم البعيد المدى الذى استطاعت أن تحرزه العلوم الإنسانية على وجه العموم ، والاجتماعية منها بوجه خاص . ولكننا نؤكد أنه فضلاً عن ذلك — وبرغم ذلك — فإن تلك الشروط الموضوعية التى يجب تحقيقها لقيام هذا العلم تختلف فى طبيعتها وفى مداها من مجتمع إلى آخر ، كما تختلف فلسفتها ووجهتها فى نفس المجتمع من مرحلة إلى أخرى من مراحل تاريخه فظروف نشأة علم الفولكلور فى ألمانيا تختلف عن تلك الظروف فى إنجلترا وكلاهما يختلف عن ظروف نشأته فى الولايات المتحدة الأمريكية كما نلمس بوضوح أن تلك الظروف تختلف فى بلد كروسيا فى مطلع القرن التاسع عشر ، عنها فى أربعينات وخمسينات القرن العشرين ، وهو أمر واضح بالطبع[2] . وهذه قضية يمكن أن يؤكدها العرض التاريخى لنشأة العلم وتطور التفكير فيه وأن يدلل عليها ويقدم لنا مزيداً من الشواهد الموضحة لها .

---

( ١ ) سبق أن عرضت تخطيطاً أولياً لتاريخ علم الفولكلور فى مصر انظر محمد الجوهرى ، الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفى ، دراسة منشورة ضمن أعمال الحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفى فى جمهورية مصر العربية ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ص ١٤٨ — ١٩٣ .

( ٢ ) قارن على سبيل المثال يورى سوكولوف ، الفولكلور ، قضاياه وتاريخه ، ترجمة حلمى شعراوى وعبد الحميد حواس القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ . مواضع متفرقة .

إلا أنه مما لا شك فيه أن هناك شيء « واحد » برغم هذا التعدد والتنوع ، أو وراء هذا التعدد والتنوع ، هو علم الفولكلور ، كفرع من فروع الدراسة العلمية . وأعنى بهذا أنه لابد وأن تكون لهذا العلم رسالة علمية وقومية واضحة يعمل على تحقيقها وتأكيدها ونشرها بين الناس . ومن فضول القول أن نشير إلى أن هذه الرسالة العلمية ، أو الوظائف العلمية لهذا التخصص الجديد ، هى ولا شك المبرر القوى الدائم لظهوره وبقائه واستمراره والاحتفاء به فلننتقل إلى التساؤل عن لب موضوعنا مباشرة .

* * *

## أولا : الأهمية النظرية لعلم الفولكلور

إننا لا نستطيع فى هذا الصدد أن نكتفى بإطلاق الأحكام العامة وترديد الشعارات أو بعض العبارات الغامضة التى تنطبق على علمنا هذا ، ولكنها يمكن أن تصدق فى نفس الوقت على بضع علوم أخرى . ولذلك سنلتزم بمناقشة الرسالة العلمية لعلم دراسة التراث الشعبى بشىء من التفصيل ، محاولين التزام الدقة والتحديد فى محاولة رسمها وتعيين أبعادها .

وسوف يتبين لنا منذ البداية وحتى النهاية أن علم الفولكلور إنما هو علم ثقافى ، يختص بقطاع معين من الثقافة ( هو الثقافة التقليدية أو الشعبية ) يحاول إلقاء الضوء عليها من زوايا تاريخية ، وجغرافية ، واجتماعية ، ونفسية . كما أنه شأن أى علم آخر يؤتى عدداً من الثمرات العلمية التى تفيد المشتغلين برسم السياسة الاجتماعية والثقافية ، فهو إلى جانب القيمة العلمية النظرية ، يقدم خدمة تطبيقية عملية لا يمكن إنكارها . وسنحاول فيما يلى أن نخصص الكلام عن أوجه الأهمية النظرية لعلم الفولكلور مرجئين الأهمية التطبيقية لهذا العلم إلى الفقرة التالية .

### ١ ــ إسهام علم الفولكلور فى دراسة تاريخ الثقافة والحياة الاجتماعية :

من المهام ذات الطبيعة العلمية البحتة الدور الذى تؤديه دراسات التراث الشعبى فى إلقاء الضوء على المراحل التاريخية السابقة من حياة الثقافة والمجتمع . وسوف نتبين من استعراضنا للاتجاهات النظرية فى علم الفولكلور ( فى الباب الثانى من هذا الكتاب ) أن كثيراً من الدارسين قد استخدموا مواد التراث الشعبى والحياة الشعبية من إعادة بناء الفقرات التاريخية الغابرة والتى لا يوجد عنها إلا شواهد ضئيلة متفرقة ، وهو ما يعرف باسم منهج إعادة البناء التاريخى Historical Reconstruction . فالفولكلور يضطلع من هذه الحالة بدوره التقليدى كعلم تاريخى ، يكمل المعرفة التاريخية ويعمقها ويوسعها[٣] .

( ٣ ) من الجدير بالذكر أن هانز فينكلر قد وضع هذا الهدف على رأس أهدافه من وراء محاولة إنشاء = علم الفولكلور

فدراسة الفولكلور للتاريخ الثقافى لمجتمع من المجتمعات هى المدخل الأساسى ، والمقدمة التى لا غناء عنها لفهم الثقافة الحالية والبناء الاجتماعى القائم . فإذا كنا نتفق على أن التاريخ هو بمثابة المعمل لرجل الاجتماع ، فيه يرى المراحل التى اجتازتها الأشكال الثقافية والاجتماعية الماثلة أمامه ، ومن خلاله يفهم مدلولات كثير من الممارسات ، والمواقف ، والعلاقات والعمليات ، فإن دراسة الفولكلور — خاصة فى الجانب التاريخى منها — هى أكبر عون يمكن أن يساعد دارس الثقافة والمجتمع .

ولقد كانت النظرة التاريخية — التى اقترنت الآن بالنظرة الجغرافية — هى محور الارتكاز من دراسات الفولكلور . هذا كله علاوة على مراعاة البعدين الاجتماعى والنفسى للعنصر الشعبى المدروس ( كما يقضى بذلك المنهج الفولكلورى الذى حددنا أركانه الأساسية فى الباب الثالث من هذا الكتاب ) . وهذه كلها ضمانات لتقديم فهم أعمق وأكمل للثقافة والبناء الاجتماعى .

بل إننا نجد بعض الفروع الجديدة من علم الفولكلور التى أوقفت نفسها على تحقيق هذه المهمة أساساً . من هذا مثلا « الحضارة الأثرية » Archéocivilisation وهو الاسم الذى صكه ڤارانياك Varagnac عام ١٩٤٧ . ويشرح رسالة هذا العلم الجديد قائلاً : « إنه يقوم بملاحظة ضروب التنوع المعاصرة من الثقافات الأثرية وتسجيلها ، تحت تأثير الصلات الحديثة ، وتلك هى مهمة الإثنوجرافيا ، وهى مهمة من الضخامة والإفادة بحيث تكفى موضوعاً لهذا العلم . ويعد التأريخ الدقيق أو التأريخ بنوع من التقريب الملائم لمصدر الوقائع التقليدية المختلفة عملا مختلفاً ليس أقل أهمية بالنسبة للعلم : ينبغى أن تقتصر هذه المهمة على عالم الفولكلور الأثرى ، وعالم الاجتماع الأثرى ، ومؤرخ الأديان . ولا يمكن الاستغناء عن هذا الثلاثى المتكامل لإنجاز أعمال إثنوجرافية مفيدة » . بل إن عالماً مثل ڤارانياك يذهب إلى القول صراحة بأن الحضارة الأثرية والإثنوجرافيا هما : الاتجاهان المشروعان للدراسات الفولكلورية[٤] .

---

= أطلس مصرى للفولكلور ( انظر حول الأطلس الفصل العاشر من هذا الكتاب ) ، وتقول عبارته البليغة فى هذا الصدد : « لا شك أن أطلساً من هذا النوع سيكون عظيم الفائدة لأن الحوليات المصورة للتاريخ المصرى تمدنا بمعلومات ذات عمق تاريخى نادراً ما يتوفر لنا فى مكان آخر . ولأن مصر تعرضت على مدى الخمسة الآلاف سنة من تاريخها لمؤثرات ثلاث قارات وأثرت هى أيضاً فى هذه القارات الثلاث . وسيكون أطلس الفولكلور المصرى المعاصر وسيلة لتحقيق ما يلى :

أولا : المساهمة بصفة أساسية فى فهم الحضارة المصرية القديمة وآثارها .

ثانياً : تحديد المراحل الكبرى فى التاريخ المصرى ، والتعرف على حركات الشعوب على أرض مصر .

ثالثاً : الحصول على إرشادات وأدلة توضيحية بالنسبة لتاريخ حضارة البلاد المجاورة فى عصور سحيقة .

انظر : Winkler, Hans, Agyptische Volkskunde, Strttgart, 19 P. 1.

( ٤ ) من الجدير بالذكر أنه يوجد فى باريس « معهد دولى للحضارة الأثرية » Jnsgitute =

## ٢ ـ دراسات الفولكلور وقضية التغير الثقافى والتخطيط :

تقدم دراسة الفولكلور رخدمة مباشرة فى هذا السبيل بتحليل بعض عمليات التغير الثقافى : عواملها ، وسرعتها ، واتجاهاتها ، ونتائجها . . . . إلخ . ولعلنا الآن فى موقف يسمح لنا بالإشارة إلى بعض الدراسات التى تمت فى هذا الصدد على عناصر معينة من التراث الشعبى المصرى لتتلمس اتجاهات التغير وعوامله ونتائجه . . . إلخ ذلك من مشكلات . الدراسة الأولى قدمتها علياء شكرى بعنوان « الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر من العصر المملوكى حتى العصر الحاضر »(٥) والأخرى لكاتب هذه السطور

---

= International d'Archeocivilisation يرأسه الدكتور ڤارانياك . ويدرس هذا المعهد فى المقام الأول شبكات الطرق وخطوط المواصلات فى فترة ما قبل التاريخ والفترات التاريخية المختلفة، وكتل الأحجار الضخمة المستخدمة فى البناء ، والاحتفالات الدورية على مدار العام ، والتقاليد .... إلخ . انظر مادة « الحضارة الأثرية» فى : إيكه هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، ترجمة الدكتور محمد الجوهرى والدكتور حسن الشامى ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ص ص ١٨٤ - ١٨٥ . وكذلك مقالين هامين لأندريه ڤارانياك :

Varagnac,André,"*Fatklore et Ciulisation traditionelle dans le monde moderne*", dans "Laos", I'1951.

—, Origines archeologiques des Artes Populaires. in : Papers of The International Congress of European and Western Ethnology, Stockholm, 1951, Prplished, 1956.

(٥) حددت علياء شكرى فى مقدمة دراستها هذه أهداف البحث على النحو التالى : « يستهدف بحثنا - علاوة على تقديم مادة جديدة لم تكن معروفة من قبل - توضيح المشكلات الأساسية التالية :

١ - هل يمكن القول بوجود ثبات فى عادات الموت عند مقارنة الوضع اليوم بما كان عليه فى العصر المملوكى .

٢ - هل كانت درجة الثبات والتغير فى جميع عادات الموت واحدة لم تتغير .

٣ - وإذا كان قد حدث نوع من التغير ، فعلى أى نحو حدث ، وأى المؤثرات المادية والفكرية هى التى أدت إليه .

٤ - هل هناك فروق جوهرية فى عادات الموت بين الأقاليم المدروسة وبين الطبقات الاجتماعية وبعضها ، وبين الريف والمدينة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فأين يوجد مركز الثقل ؟ ولو إنى واعية إزاء هذه المشكلة وعياً كاملا - منذ البداية - بأننى لن أستطيع التوصل إلى أكثر من إشارات ومبادئ عامة نظراً لأن الأشخاص الذين سألتهم لا يمثلون جميع المناطق المصرية ، كما أن المصادر التى ترجع إلى العصر المملوكى لا تتعرض لمثل هذه الفروق . انظر : علياء شكرى : « الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر من العصر المملوكى حتى العصر الحاضر » ( رسالة دكتوراه منشورة باللغة الألمانية ) :

Wandlung und Konservierung des T. Totenbrauches in Aegypten von der Mamlukenzeit bis zur gegenwant Bonn, 1968.

« استخدام أسماء الله فى السحر فى المؤلفات المنسوبة إلى البونى » ( بالألمانية )[٦] .

وعلاوة على أهمية الوقوف على هذه الأمور لدارس تاريخ الثقافة ، وعالم الاجتماع ، فإنها مهمة بنفس الدرجة للقائم على رسم سياسة التخطيط بمستوياتها المختلفة . وإن كانت ألصق ما تكون بعمل المخطط على المستوى المحلى حيث يواجه فى مثل تلك الحالة ظروفاً محددة ملموسة .

وإذا كان إنجاز أطلس مصرى للفولكلور من الأهداف الأولى لأى دراسات مصرية علمية للتراث الشعبى ، فإننا نكرر أن إنشاء هذا الأطلس ليس مرغوباً لذاته ، وإنما من حيث إنه يمثل الوسيلة الأساسية لتحديد الانتشار الجغرافى لعناصر التراث الشعبى . وبالتالى التوصل إلى استكشاف المناطق الثقافية التى تتميز كل منها بشخصية ذاتية مستقلة تشير إلى تجانس الوحدات المكونة بالقدر الذى يميزها عن الوحدات الأخرى .

إذا اتفقنا على هذه النقطة لكان من المفيد لواضع سياسة التخطيط أن يتعامل مع هذه الوحدات الأكبر — التى تمثل حجماً وسطاً بين المستويين القومى والمحلى — فى رسمه لهذه السياسة .

## ٣ — دراسات الفولكلور وتحليل علاقات التفاعل والتأثير المتبادل بين الثقافات :

إلا أن علم الفولكلور لا يقتصر على إلقاء الضوء على تاريخ ثقافة معينة ، سواء البعيد أو القريب ، إنما هو يساهم علاوة على ذلك فى تحليل علاقات التفاعل والتأثير المتبادل بين الثقافات المختلفة ، سواء كانت أطراف العملية ثقافة غربية ( أوربية غالباً ) متقدمة ، وأخرى متخلفة ( أو بدائية كما كان يقال ) ، أو كان طرفاها ثقافتان متخلفتان[٧] . وهى العملية المعروفة فى الأنثروبولوجيا الثقافية باسم « التثقف من الخارج » Acculturation . وهى الحالة التى تحدث نتيجة لالتقاء ثقافتين

---

( ٦ ) انظر :

Moh. El-Gawhary, Die Gottesnamen in Magischen Gebrauch in den Al-Buni Zugeschriebenen werken, Bonn, 1968.

( ٧ ) كان تعريف مالينوفسكى للاتصال الثقافى أنه تأثير الثقافة الأوربية على الثقافة البدائية الأصلية . واستخدم شبيرو Spiro فى ثلاثينيات القرن العشرين مصطلح التثقف من الخارج Acculturation للدلالة على حالات الاتصال الأوربى فقط ( أما مصطلح الاتصال الثقافى Culture Contact فقصره على الاتصالات على المستوى البدائى ) . ومهما يكن من أمر فقد أهملت الفكرة التى مؤداها أن الثقافة الأوربية أو الغربية هى الطرف الذى يمنح فى عملية التثقف من الخارج . وإن استمر الأخذ بفكرة أن العملية هى عملية من طرف واحد إلى حد ما . ومثال ذلك تعريف هوبل Hoebel للتثقف من الخارج بأنه عملية « التفاعل بين مجتمعين ، والتى عن طريقها تعدل ثقافة المجتمع الأدنى منزلة تعديلا شديداً لتمتثل لثقافة المجتمع المسيطر» . انظر ، هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ٧٥ .

مختلفتين . وقد عبر كروبر عن وجهة النظر هذه إلى حد كبير . حيث اعتبره « نتائج التأثير المتبادل بين الثقافات » أو أنه : تأثر الثقافات من جراء الاتصال بثقافات أخرى » . ويصرح كروبر فى أحد المواضع بأن « التثقف من الخارج يشتمل على تلك التغيرات التى تحدث فى ثقافة معينة بتأثير ثقافة أخرى ، والذى ينتج عنه ازدياد التشابه بين الثقافتين المعنيتين . وقد يكون هذا التأثير متبادلا أو طاغى التأثير من جانب واحد » . ونجد نفس هذا المفهوم إلى حد ما فى كتابات جريبنر Grabner وشميدت Schmidt اللذين ينظران إلى التثقف من الخارج على أنه مجرد ثقافات مختلطة ببعضها . كما نجد على أى حال أن معظم الكتاب اليوم يصفون التثقف من الخارج بأنه عملية من نوع ما[٨] .

ونوجز القول بأن دراسات التثقف من الخارج التى يساهم فيها علم الفولكلور بنصيب الأسد تستهدف اكتشاف ديناميات تغير الثقافة فى مواضع اتصال الثقافات ، وهى مهمة خطيرة الشأن عميقة الدلالة بالنسبة لأى مجتمع[٩] .

## ٤ ــ الفولكلور ودراسة الطابع القومى :

أكد علماء الأنثروبولوجيا الثقافية مراراً وتكراراً أن الثقافة مسئولة عن الجزء الأكبر من محتوى أى شخصية ، وكذلك عن جانب مهم من التنظيم السطحى للشخصية ، وذلك من خلال تأكيدها على اهتمامات أو أهداف معينة . « ويكمن سر مشكلة العلاقة بين الثقافة والشخصية فى السؤال التالى وهو : إلى أى مدى يمكن اعتبار الثقافة مسئولة عن التنظيم المركزى للشخصيات ، أى عن الأنماط

---

(٨) المرجع السابق ، ص ٧٥ - ٧٦ وما بعدها .

(٩) والطريف أن نلاحظ ، ــمرة أخرى ــ أن العالم الألمانى هانز فينكلر قد انتبه إلى أهمية هذه النقطة فى دراسته الشاملة للفولكلور وتحديده لها كواحد من الأهداف النهائية لتلك الدراسة ، حيث يقول : « . . . ليست مصر ، كما نعلم ، جزيرة نائية عن العالم تنمو حضارتها من نفس الجذور على مدى آلاف السنين . وإن كان موقعها بين الصحراء والبحار قد كفل لها درجة كافية من الانعزال ، أتاحت لشعبها أن ينمى شخصيته المستقلة . ولكن هذا الشعب كان كغيره من الشعوب فى تعامل مستمر متصل مع الشعوب الأجنبية . فإذا ما أردنا التعرف على تاريخ أدوات ووسائل فنية معينة فى مصر ، فلابد أن نضع أصلا تاريخ هذه الأدوات والممارسات .... وقد حاولت قدر استطاعتى أن أحدد علاقات أشكال الأداة أو الوسيلة الفنية ببعضها البعض ... ولكن يجب أن نلاحظ أن تسلسل النسب هذا لا يعطينا بالضرورة التسلسل التاريخى الحقيقى . وإنما هو يوضح كيف خرجت فكرة من الأخرى . وعملت بعد ذلك على تحديد مكان الأداة أو الممارسة المصرية فى داخل تسلسل النسب هذا» . انظر هانز فينكلر ، الفولكلور المصرى ( بالألمانية ) ، مرجع سابق ، ص ٣٦٩ وما بعدها .

ويمكن للقارئ أن يرجع إلى مقالنا . محمد الجوهرى ، الفولكلور المصرى ( عرض تحليلى نقدى لكتاب هانز فينكلر هذا ) ، مقال بمجلة الفنون الشعبية ، عدد سبتمبر ، ١٩٦٩ .

السيكولوجية ؟ و بعبارة أخرى هل يمكن للتأثيرات الثقافية أن تنفذ إلى لباب الشخصية وتعدلها ؟ »[١٠] .

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نتوصل إلى إجابات مرضية عن هذه التساؤلات إلا من خلال تحليل العوامل الثقافية التى تؤثر على الشخصية . ولسنا فى هذا المقام فى حاجة إلى التأكيد على أهمية مواد الفولكلور فى الكشف عن ملامح الشخصية القومية ، فهذا أمر تكفلت به دراسات «الثقافة والشخصية»[١١] فكيف يتسنى لنا فهم شخصية الفلاح المصرى على سبيل المثال إلا من خلال دراسة تراثه الشعبى . فهذا الجزء التقليدى من ثقافة الفلاح هو أبعد أجزاء ثقافته غوراً ، وأكثرها تمكناً منه ، وأعصاها جميعاً على التغيير والتطوير ، وأقربها إلى نفسه .

وإغفالنا للحقيقة السابقة التى نراها واضحة وضوح الشمس قد انتهى بكثيرين من دارسى المجتمع القروى فى مصر ، بل من مثقفينا الذين تناولوا — فى مناسبة أو أخرى — مسائل فكرية وثقافية عامة متصلة بمجتمعنا المصرى كله إلى فكرة شوهاء عن الفلاح ، وبالذات فى الجانب الاعتقادى من ثقافته . وهو أصعب الجوانب فى الدراسة ، وأبعدها عن التناول السطحى أو السريع . وكم امتلأت كتب ودراسات عن الفلاح ببعض الصفات التى تنسبها إليه وهو منها برىء كل البراءة[١٢] .

---

( ١٠ ) تناول رالف لنتون هذا الموضوع بشىء من التفصيل فى كتابه الهام دراسة الإنسان ، انظر . لنتون ، دراسة الإنسان ، ترجمة عبد الملك الناشف ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا وبيروت ، ١٩٦٤ ، ص ص ٦٠٧ — ٦٣٦ ، خاصة ص ٦٠٩ .

( ١١ ) انظر على سبيل المثال المعالجة الضافية لأهمية تحليل الفولكلور فى دراسات الثقافة والشخصية عند :

Viktor Barnouw, Cwlture and Personality, The Dorsey Press, Illinois 1963 Chap. 18 : «The *Analysis of Folklore*» PP. 301-324

حيث يعرض المؤلف للاتجاهات المختلفة لتحليل المواد الفولكلورية للاستدلال منها على خصائص ومقومات الشخصية القومية . ويقدم لنا بعض النماذج التوضيحية من دراسات واقعية أجريت فعلا .

ونؤكد هنا أننا على وعى كامل بالتحرزات التى يجب مراعاتها عند الاستعانة بتحليل مواد الفولكلور فى دراسات الشخصية القومية ومنها :

( ا ) أن الفولكلور قد يعكس أنماطاً من العلاقة بين الثقافة والشخصية التى ترجع إلى مرحلة سابقة من مراحل تاريخ المجتمع ، لا إلى المرحلة الراهنة .

(ب) أن المواد الشعبية الشفاهية وكذلك بعض العناصر ( الموتيفات ) Motifs الاعتقادية قد تنتشر على نطاق واسع من مجتمع لآخر .

( حـ ) أننا قد لا نستطيع أن نحدد بدقة ما إذا كانت بعض العناصر المدروسة تعبر عن خصائص مميزة لذلك المجتمع ، أم أنها تعكس تحقيق أمنية معينة أو ردود أفعال بالذات .

( ١٢ ) انظر حكمت أبو زيد ، التكيف الاجتماعى فى الريف المصرى الجديد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ . وقد عقدت المؤلفة فصلا بعنوان « الفلاح المصرى بين القديم والحديث » ص ٢١ وما بعدها ، أوردت فيه بعض الأمثلة التى تظهر غموض التعريف من ناحية والتضارب من ناحية أخرى .

## ثانياً : الأهمية التطبيقية لعلم الفولكلور

لا أعتقد أننا بحاجة إلى التأكيد على إمكانية الانتفاع بالمعلومات التي يقدمها لنا علم الفولكلور انتفاعاً عملياً في حل بعض المشكلات التي تواجه الإنسان في المجتمع . فقد انتبه إلى تلك الحقيقة الجوهرية الغالبية الغالبة من الدارسين الأنثروبولوجيين على مدى تاريخ هذه الدراسات ، وإن اختلفت غاياتهم من وراء هذا الانتفاع العملي ، كما سيتضح فيما بعد . بل إنه حتى ذلك الفريق من العلماء الذين يجندون البحث « النظري » أو « البحث » الذي لا يرتبط بأي أغراض عملية ، كانوا لا ينكرون أن ما يجرونه من دراسات يمكن أن « يساهم » على نحو أو آخر في تحقيق الرفاهية الإنسانية .

والملاحظ أن معظم المشكلات الإنسانية تنطوي على حدوث تغيرات في السلوك ، والاتجاهات ، والنظم ، والعلاقات الاجتماعية . ولذلك ارتبطت دراسات الاتصال الثقافي — وما يترتب عليه من تغير ثقافي — ارتباطاً وثيقاً بالأنثروبولوجيا التطبيقية سواء في الولايات المتحدة أو في القارة الأوربية ، أو حديثاً جداً في بعض البلاد النامية التي نهضت فيها الدراسة الأنثروبولوجية ، واحتلت فيها مكاناً مرموقاً بين فروع العلوم الاجتماعية الأخرى . إذ نجد أن الأفكار التي تخرج بها دراسات الاتصال الثقافي يمكن أن تستخدم عملياً في أوجه متعددة . وليس هذا فحسب ، بل إن العديد من المواقف التطبيقية تتيح لعالم الأنثروبولوجيا الثقافية التحكم بشكل وثيق في بعض عوامل التغير ، كما تسمح بإجراء اختبار معملي لبعض الفروض والنظريات . فهذا التطبيق العملي يفيد الممارسة اليومية ، تماماً كما يفيد الفولكلور نفسه كعلم .

فالأنثروبولوجيا التطبيقية إذن تنطوي على توجيه سلوك البشر من أجل تحقيق غايات معينة . ولعل هذا البعد هو الذي حدا ببعض علماء الأنثروبولوجيا والفولكلور إلى رفض الأنثروبولوجيا التطبيقية ، أو إبداء العديد من التحفظات على الانتفاع بنتائج هذا العلم في الأغراض العملية . ولعل لهؤلاء العلماء بعض العذر في موقفهم هذا ، حيث يرتبط هذا الاستخدام العملي بكثير من القضايا الأخلاقية ، ويتصل أوثق الاتصال بمشكلات ممارسة الباحث لمسئولياته العلمية .

ونحن نعرف أنه لم يتعرض علم من العلوم الإنسانية لمشكلات الاستخدام العملي لمواده ومناهجه وأفكاره ومحنة « الانتفاع » بمادته وتطويرها في ضوء أيديولوجيات معينة بمثل ما تعرض له علم الفولكلور . ذلك أن ظروف نشأته الخاصة وارتباطها بالحركة الرومانسية — في ألمانيا أساساً — وبنشأة القوميات الأوربية قد جعلت فكرة التطبيق والانتفاع هذه قريبة من فكر كل صاحب أيديولوجية أو مذهب خاص . وأبرز هذه المحن التي مر بها هذا العلم في تاريخه الطويل ظروف تطويره أو استخدامه لتأييد بعض

قضايا الفكر القومى النازى فى ألمانيا الهتلرية[١٣] .

كذلك أشار الأستاذ الدكتور عبد الحميد يونس إلى محاولات الاستعمار التسلط على الشعوب عن طريق العمل الثقافى وفى هذا يقول « هناك شواهد كثيرة تنطق بهذه المحاولة . إن الاستعمار الغربى فى مرحلة التوسع قد حاول أن يوقظ — ولعله حاول أحياناً أن يخلق — عصبيات متناظرة أو متصارعة . وأبقى فى سبيل تحقيق هذه الغاية على عناصر ثقافية كان مقدراً لها أن تنقرض أو تتبدد . وأثر هذا الصنيع على الفولكلور ، إذ أبقى على عناصر تصدر عن وجدان جمعي ضيق ، كما أبقى على وحدات تدفع إلى السلبية أو الجمود أو اليأس . ومع أننا فى هذه المرحلة الأخيرة ، و بفضل تداعى الحواجز والحدود بين الجماعات ، قد انتبهنا إلى تلك الجهود المصطنعة ، إلا أننا أدركنا فى الوقت نفسه أن الاستعمار قد تعمد بوعى و إصرار أن يقضى على عناصر ثقافية تؤكد أصالتنا ومكاننا من التاريخ ومن الحضارة . يضاف إلى هذين الصنيعين أن بعض الأفكار قد روجها الاستعمار فى الأوساط العلمية ، إثارة للعصبيات التاريخية التى بادت ، أو تغليفاً لنظريات تتخذ الصورة شبه العلمية »[١٤] .

بل إن أقدم استخدام عملى للمعلومات الأنثروبولوجية كان يتركز أساساً فى مجال إدارة الحكومات الاستعمارية للمناطق الخاضعة لها[١٥] وهذا فى حدذاته أحد العوامل التى دعت إلى ما أشرنا إليه من نفور وما ثار على الأنثروبولوجيا التطبيقية من تحفظات . ومنذ أبدت الحكومة الهولندية ، والبريطانية ، والفرنسية اهتماماً كبيراً بتلقين موظفى المستعمرات أهم مبادئ الدراسة الأنثروبولوجية ، كما حرصت على وضع نتائج البحوث التى أجريت على تلك المستعمرات بين أيديهم للاهتداء بها فى عملهم .

كما شهدت الأنثروبولوجيا فيما بعد لوناً آخر من ألوان الانتفاع العملى بنتائجها تجلى فى خدمة ما عرف باسم الحكم غير المباشر ، أى إدارة المستعمرات ليس عن طريق الموظفين الأوربيين مباشرة ، وإنما من خلال الرؤساء والزعماء والحكام المحليين ، ولكن بتوجيه وتخطيط من الحكومات الاستعمارية وأجهزتها . ولهذا الغرض انتفع أصحاب ذلك الاتجاه بدراسات القانون العرفى المحلى ، والبناء الاجتماعى ، وتحديد عناصر

(١٣) سنناقش عديداً من النقاط الهامة المتصلة بهذا الموضوع فى الفصل الخامس من كتابنا هذا فى سياق حديثنا عن الاتجاه الأيديولوجى فى علم الفولكلور ، وانظر علاوة على هذا ، محمد الجوهرى ، السحر الرسمى والسحر الشعبى فى المجتمع المصرى المعاصر . مقال بالمجلة الاجتماعية القومية ، العدد الثانى من المجلد السابع ، مايو ١٩٧٠ ، ص ١٣ حاشية رقم (١) .

(١٤) انظر عبد الحميد يونس، دفاع عن الفولكلور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ص ١٧ .

(١٥) استعرض إيفانز بريتشارد هذه النقطة بكثير من التأصيل و بشكل واضح فى بدء حديثه عن الأنثروبولوجيا التطبيقية ، انظر إيفانز بريتشارد ، الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٤ ، ص ١٤٠ وما بعدها .

القيادة الوطنية ومقوماتها .. إلخ انتفعوا بها فى رسم أفضل أنماط الإدارة التى تؤدى إلى أدنى حد ممكن من تعكير صفو الحياة الوطنية أو خلق الاضطراب فيها . ومن الأمثلة الشهيرة على هذا صياغة القانون القبلى فى أندونيسيا فى صورة قواعد قانونية رسمية مكتوبة ، وبذلك أصبحت القوانين (الرسمية!!) تختلف من قرية لأخرى حسب الظروف المحلية الخاصة . حقيقة أن مجموعات القوانين الجديدة قد تناولت بالتعديل بعض عناصر القانون العرفى المحلى ، ولكن الجانب الغالب من القانون العرفى ظل على حاله ، بل واكتسب شرعية رسمية ، وأصبح ملزماً للجماعة كلها ، يحمل خلفه سلطة الدولة كلها .

ولا يخفى على أحد إلى أى حد أصبح مثل هذا الوضع — خاصة فى المدى البعيد — معوقاً للتغير الاجتماعى ، وعقبة فى سبيل هضم واستيعاب أنماط جديدة من الفكر والسلوك ، وتغيير علاقات الملكية . فكثير من تلك القواعد كان يمكن أن يظل مقبولاً ومعقولاً والجماعة فى عزلة عن سائر الجماعات فى الإقليم ، ولكن اشتداد الاتصال الثقافى بينها من ناحية ثم بينها و بين العالم الخارجى من ناحية أخرى جعل تقبل الجديد مشكلة عويصة الحل بالنسبة لتلك المجتمعات المحلية وكذلك بالنسبة للحكومة المركزية . ومن البديهى أن المستعمرين الأوربيين كانوا حريصين أشد الحرص على تحويل تلك المستعمرات إلى أسواق لتصريف السلع الصناعية الأوربية ، وزيادة إنتاج المواد الخام التى كانوا يجلبونها من تلك المستعمرات . والخلاصة أن مثل هذه السياسات قد جعلت من الصعب على أبناء تلك الشعوب أن يتعلموا كيف يسيرون شئون حياتهم بأنفسهم ، خاصة بالنظر إلى اتساع صلاتهم مع العالم الخارجى المحيط بهم .

ويشير بيلز وهويجر فى تقييمهما للأنثروبولوجيا التطبيقية فى نصف القرن الماضى إلى أن المشكلة الأساسية فى كل هذا تتلخص فيما إذا كانت الإدارة الاستعمارية تهدف إلى الحفاظ على تبعية تلك الشعوب لها وإخضاعها لسيطرتها ، أو إذا كانت تستهدف مساعدة تلك الشعوب على أن تخلق لنفسها كيانا مستقلاً وسط عالم حديث موحد آخذ بأساليب التصنيع . والأمر الجلى أن اتجاه الأنثروبولوجيا التطبيقية كان العمل الدائب من أجل تحديد أفضل السبل لإقناع الناس بالامتثال لأهداف الثقافة السائدة وقيمها ، والسماح بالتغير الثقافى فى أضيق الحدود الممكنة . بل حتى فى الحالة الثانية التى كان يتصور فيها الحكام الاستعماريون أنهم يريدون تكوين قاعدة للاستقلال الذاتى ووحدة الإقليم ، كانوا يؤمنون دائماً أنهم « يعرفون مصلحة الشعب أكثر من أبنائه أنفسهم » . ومن ثم تحول عمل المشتغل بالأنثروبولوجيا أساساً إلى مجرد إقناع الناس بقبول قرارات الإدارة الاستعمارية والإذعان لها « من أجل مصلحتهم »(١٦) .

(١٦) انظر حول هذا الموضوع :

Ralph Beals and Harry Hoijer, *An Introdction to Anthropology*, 4th edition, New York, 1972, PP. 606-607.

ولكن لنقلب صفحة الماضى البغيض ، لننتقل إلى بعض جوانب الحاضر المشرقة ونستشرف بعض آفاق المستقبل الخصبة . ذلك أن الدراسات الأنثروبولوجية قد استطاعت فى بعض بلاد العالم الثالث أن تخرج من إسار العلماء الأجانب وموظفى الحكومات الاستعمارية والإمبريالية . ونجح بعض العلماء الوطنيين فى امتلاك ناصية البحث فى هذا العلم وأخذوا يسخرون معرفتهم النامية الجديدة فى خدمة عمليات التنمية فى بلادهم ، وبذلك أصبحت الأنثروبولوجيا التطبيقية وسيلة فعالة لخدمة عملية التنمية ، وهى النقطة التى نفصل فيها الكلام فى الفقرة التالية .

## الدراسات الفولكلورية والأنثروبولوجية التطبيقية فى خدمة قضايا التنمية :

تسعى معظم البلاد غير الصناعية فى العالم جاهدة إلى رفع مستويات المعيشة ، وزيادة الإنتاج القومى بها . وقد كانت النظرة التقليدية السائدة فى الماضى تعتبر أن هذه المشكلة هى مجرد الحصول على المعرفة التكنولوجية اللازمة للدخول فى عملية التنمية هذه . وقد ساهم الأنثروبولوجيون فى مختلف أنحاء العالم من خلال ما قاموا به من دراسات لخدمة التنمية فى توضيح أن التنمية إنما هى عملية كلية شاملة ومتكاملة فى نفس الوقت . ولب تلك العملية تحويل البلاد التقليدية الاستاتيكية ( نسبيًّا ) إلى أمم دينامية حديثة . وعلى ذلك فإن عملية التنمية هذه لا يمكن أن تتم بشكل تجزيئى ، ذلك أن التغير التكنولوجى لا يمكن أن تكون له فعالية تذكر إلا فى إطار الثقافة الكلية ونظمها الاجتماعية مجتمعة . واستطاع بعض الأنثروبولوجيين بالفعل التوصل إلى وضع بعض النماذج التنموية ، كتلك التى قدمها ليدز Leeds وآدامز Adams[١٧] وكانت مشاركتهما الرئيسية واضحة فى المواقف التطبيقية أساسًا التى استطاعوا فيها تيسير عملية تخطيط أو تنفيذ مشروعات التنمية على المستوى المحلى .

وكذلك استطاع الأنثروبولوجيون فى بعض الحالات القليلة حتى الآن — كما فى فيكوس Vicos فى بيرو — تخطيط وتوجيه بعض برامج التنمية للمجتمعات المحلية . إذ وضعت دراسات المجتمع المحلى[١٨]

( ١٧ ) انظر على سبيل المثال :

Anthony Leeds, "*Brazilian Kareers and Social Stuuctre; An evolutiorary Model and A Case History*"- American Anthropologist 66 (1964), 1321-1347.

وانظر كذلك :

Richard N. Adams, *The Second Sawing*", San Francisco, Chandler Publisher Co., 1967.

وقد تناول بيلز وهو يجرى هذين النموذجين بالعرض والتحليل فى الطبعة الرابعة من كتابهما :

Ralph Beals and Harry Hoijer, *An Introduction to Anthropology*, pp. cit., PP. 621 ff.

( ١٨ ) المقصود هنا الدراسات الميدانية الوظيفية للثقافات المعاصرة المركبة وخاصة الثقافات الشعبية ، وكذلك الثقافات الحضرية أيضاً . ويعرف فوستر Foster دراسات المجتمع المحلى بأنها « دراسات وحدات اجتماعية كبيرة ذات أسلوب حياة ، وأصول تاريخية أكثر تعقيداً ، ونصيب أكبر من التاريخ المدون » ، =

كما هائلا من المعلومات المفيدة تحت تصرف مخططى مشروعات التنمية وأمدتهم بالمناهج الملائمة لبرامج تنمية المجتمعات المحلية . ومن الواضح أن مثل هذه البرامج تتفاوت فى درجة كفاءتها ، وقد لا تكون على القدر المطلوب من النجاح والتوفيق إلا إذا وضعت فى إطارها الصحيح وهو برنامج التنمية على المستوى القومى . واستطاع الأنثروبولوجيون فى كثير من الحالات تقديم إسهامات بارزة ، أوهم قادرون بالفعل على تقديم هذه الإسهامات ، للعديد من جوانب التنمية ، بما فى ذلك — على سبيل المثال لا الحصر — السياسات الزراعية ، والتربية ، والشئون الصحية[١٩] .

ويتعين على الأنثروبولوجيين فى المستقبل توجيه مزيد من الاهتمام للمشكلات المرتبطة بالتنمية . وليس أدل على أهمية هذه المشاركة من أن جانباً كبيراً من بلاد العالم اليوم منهمك فى عملية التنمية . مع مراعاة أن الحكومات — خاصة فى البلاد النامية — باتت أكثر حذراً من الدراسات الأنثروبولوجية التى يجريها الباحثون الأجانب الذين لا يوجهون اهتمامهم المباشر إلى المشكلات المحلية . وإذا أراد الأنثروبولوجيون أن يظلوا قادرين — فى المستقبل أيضاً — على إجراء بحوث عن البلاد النامية ، فلا بد من أن يزداد تركيز تلك البحوث على المشكلات التى تهم البلد الذى يجرون فيه دراستهم . وإذا كان لدى تلك البلد عدداً كاف من الأنثروبولوجيين الأكفاء ، فإن تحديد أهمية وأولوية مشروعات البحوث المطلوبة سوف يصبح أمراً يسيراً نسبياً ، وسيتم تحقيق قدر كبير من التعاون والتنسيق بين الأنثروبولوجيين المحليين والأجانب . ولو أنه تجدر الإشارة مع ذلك إلى أن أولويات البحوث قد لا تتحدد — فى كثير من الحالات — فى ضوء الاعتبارات العلمية وحدها ، أو يكون تحديدها من جانب الباحثين العلميين الوطنيين وحدهم ، وإنما يكون للأجهزة الحكومية الكلمة الأولى فى تحديد التطبيق العملى لنتائج تلك البحوث ومدى الانتفاع بها .

ومن أهم واجبات الأنثروبولوجيين الأجانب فى المستقبل الاضطلاع بدور رئيسى فى تنمية ميدان الدراسة الأنثروبولوجية وتدريب أعداد أكبر وخلق جيل جديد كفء من الباحثين ، من أجل تدعيم

---

= وعلى أن يكون الشعب هو حامل الثقافة . وقد استعير تكنيك دراسات المجتمع المحلى من البحوث الإثنولوجية على الشعوب البدائية . انظر عرضاً مفصلا لهذا المفهوم وتطوره فى : إيكه هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور محمد الجوهرى وزميله ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، مادة دراسات المجتمع المحلى ص ص ١٩٤ — ١٩٥ .

( ١٩ ) استعرض الدكتور أحمد الخشاب جانباً من تلك الإسهامات بالتفصيل ، خاصة فى الفقرات التى تحمل عناوين : « الأنثروبولوجيا والطب الاجتماعى » ، « الدراسات الأنثروبولوجية والرعاية الصحية » ، الأنثروبولوجيا ونوعية السكان » ، « الإرشاد الاجتماعى والأنثروبولوجيا الحضارية» ، « الأنثروبولوجيا ودراسة البيئة الصناعية » ، « الأنثروبولوجيا والاجتماع القروى » ، . . . إلخ . انظر أحمد الخشاب ، دراسات أنثروبولوجية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٠ ، ص ص ١٥٤ — ٢١٩ .

مستقبل هذا العلم نفسه ، لأن هؤلاء الباحثين سوف يكونون الأمناء فى المستقبل على توجيه دراساته وعلى تحديد أولويات البحوث ، لما لهم من قدرة أكبر على لمس هذه المشكلات فى مواطنها الحقيقية ومن الداخل .

ومن حسن الحظ ومما يبشر بالخير فعلاً أن أكثر ميادين البحث الأنثروبولوجى نشاطاً اليوم هى تلك المتصلة بالتغير الثقافى ودراسة العمليات الثقافية . وعلى الباحثين أن يكونوا أكثر حرصاً على تحديد برامج البحوث التى تربط ربطاً سليما المشكلات النظرية بمشكلات التنمية الواقعية .

ولا يقتصر دور الدراسات الأنثروبولوجية على خدمة المجتمعات النامية والدول الجديدة فى مرحلة تحقيق الوحدة الوطنية ومواجهة المؤامرات الاستعمارية التفتيتية . إذ يصبح أمامها بعض المطالب الحيوية التى تستطيع أن تحققها . وتحت نظرنا العديد من حالات الدول التى استطاعت أن تحقق هذه الوحدة الوطنية ، وبات التكامل القومى حقيقة مقررة فى نظر أبنائها وفى نظر المجتمعات والدول الأخرى ، ومع ذلك لم تستطع أن تحقق الوحدة الفكرية والتكامل الاجتماعى بين مختلف عناصرها الدينية أو السلالية أو اللغوية . . . إلخ . هنا أيضاً تظل الدراسات الفولكلورية – من المنظور الذى حددناه – مطلباً حيوياً . فتعريف الجماعات المختلفة – المندمجة فى وطن واحد – ببعضها خدمة أساسية لتحقيق التفاهم والتكامل بينها ، وتحليل الظروف الخاصة بكل منها وتشريح المشكلات المحلية الخاصة التى تواجهها ، وإلقاء الضوء على المعوقات التى تقف حجر عثرة فى وجه ذلك التكامل ؛ كل ذلك هدف يمكن أن تخدمه مثل هذه الدراسات .

ثم إن الأمر لا يقتصر على هذا البعد القومى المحلى وحده ، ولكنه يمكن أن يغطى رقعة أوسع من الأهداف وطائفة أشمل من الغايات . فهناك كثير من التكتلات الإقليمية ، كبلاد الوطن العربى ، أو بعض مجموعات الدول الأفريقية التى عملت المؤامرات الاستعمارية طويلاً فى الماضى على بذر بذور الشك والفرقة بينها ، حتى إذا ما استقل كل منها أخذ يناصب الآخر العداء ، ويحذر منه أكثر من حذره من الدول الاستعمارية التقليدية أو الجديدة على السواء . ولن تتحقق بين تلك الدول وحدة ، أو على الأقل قدراً كبيراً من التفاهم والتعاون والتكامل ، مالم نعمل على تذويب تلك المشكلات وتبديد تلك الشكوك . والدراسات الأنثروبولوجية والفولكلورية أداة حيوية لتحقيق كل ذلك ، خاصة إذا ما انطلقت من إطار تصورى وطنى ، كالذى ندعو إليه ونحبذه .

## دراسات الفولكلور وقضية تطوير الثقافة الشعبية المصرية :

استطاعت الجهود الرائدة أن تخلق حركة – بالمعنى الحق للكلمة – للاهتمام بالتراث الشعبى فى مصر غير أنه حدث لأسباب – ليس هذا هو مقام التعرض لها – أن انحرفت الحركة عن الاتجاه السليم والصعب

والمنطق . . . . أقصد اتجاه الدراسة والتعرف والتفهم أولاً . إذ كانت إثارة الاهتمام أقوى وأكبر من طاقة شبابنا الدارس المثقف ، أى أن القاعدة العلمية لم تكن تتكافأ فى ذلك الوقت مع قوة الاهتمام الجماهيرى بالتراث الشعبى . ووجدت الفئة القليلة الطليعية — أو معظم أفرادها — نفسها مضطرة إلى بذل الجهود لسد حاجة أجهزة الإعلام ووسائل الفنون « بحاجتها » من فنون الشعب . واختلطت بشكل خطير أهداف « التطوير » و « الانتفاع » بالتراث الشعبى . ونجحت أجهزة الفن ونشر الثقافة فى أن تشوه حقيقة الأسلوب الأمثل لتناول التراث الشعبى . . فكان ما نحن إليه الآن من أوضاع مجافية للمنطق السليم : كلمة الفولكلور والفنون الشعبية على كل لسان . . . عامة الناس ومثقفوهم — بل ورجال الاجتماع منهم — لا يملكون تصوراً سليما لمضمون حركة فولكلورية صحيحة . فرق وأفراد من الفنانين « تطور » الفن الشعبى ، كذا بلا أساس من الدراسة أو الجمع المنظم . . أدباء شبان — وغير شبان — « يكتبون » قصصًا من تراث الشعب الأدبى .

وجه الخطورة هنا أن فرصًا ذهبية لدراسة هذا التراث الخصب — ومفتاح أساسى لفهم حضارة هذا الشعب الغنى الأصيل — تذوى مع كل يوم ، كل أولئك على حساب الصورة العلمية السليمة التى يمكن أن تتكون — وهى يجب أن تتكون — فى وقت مقبل لما هو عليه تراث الشعب . ثم إن هذا التراث « المطوّر » و « المهذب » — إلخ كل ذلك من صفات غير حميدة — يرتد من خلال أجهزة الإعلام ووسائل الاتصال الخطيرة التأثير الواسعة الانتشار — ليزيح تراث الناس البسطاء من مكانه ، ويشوه معالم الصورة .

ومع ذلك فنحن لانتخذ مسبقًا موقفًا محدداً ثابتًا من قضية التطوير ، نحن لاندعو إلى تطوير كل التراث — بعد دراسته — كما أننا لسنا من الغفلة بحيث نحارب هذا التراث ، ونستنكف الاستمتاع والانتفاع به ، ولا نرى فيه سوى مادة متحفية ذات قيمة تاريخية ، أو اجتماعية مكتبية تخدم أغراض التخطيط والإدارة .

ثم إننا لانعتبر هذا « التطوير » أو « الإحياء » موقفا سياسيًا محدداً يتصف بالرجعية مثلاً ، أو التقدمية ، فمن المؤكد أنه ليس كل ما نسميه بالفنون والآداب الشعبية خليقًا بالتمجيد والبعث والتأليه . ومما لا شك فيه أن فى التراث الشعبى عناصر منحطة وأخرى راقية . وعلينا أن نغربل تراثنا الشعبى لنحافظ على ما هو راق منه وننميه . ولنقاوم ما هو منحط منه ونعمل على إبادته بحيث لا يبقى منه إلا نماذج للمتاحف والسجلات التى تعين الباحث العلمى فى تاريخ الثقافة .

* * *

# الفصل الثاني

## فى تعريف علم الفولكلور

### مقدمة

قد يتساءل البعض : هل هناك ثمة حاجة ملحة إلى الدخول فى تعريفات وفى مسائل أولية فى مثل هذا الكتاب المتخصص الذى يتجه أساساً إلى الدارسين والباحثين والمهتمين بعلم الفولكلور . بمعنى أن الكتاب يفترض سلفاً وجود علم بهذا الاسم ، له حدود وله أصول ، فهل من الضرورى الاسترسال فيها هنا ؟

وجوابنا على ذلك أن تعريف العلم ، وخاصة هنا تعريف علم الفولكلور ، يصدر فى حقيقة الأمر عن حاجة موضوعية دائمة ، وحاجة محلية خاصة . أما الأولى فهى أن علينا أبناء هذا الفرع من فروع الدراسات الإنسانية أن نتدارس من فترة لأخرى حدود هذا العلم وآفاقه بالتحديد ، وأن يطرح بعضنا على الآخرين كل جديد يظهر فى الميدان سعياً وراء مزيد من الدقة فى تعيين هذه الحدود سواء كان ذلك توسيعاً أو تضييقاً . ومن هنا قلنا عن ذلك إنه حاجة موضوعية دائمة تفرضها طبيعة الدراسة فى كل علم إنسانى ، ولايصبح النقاش فيها باليا أبداً . بل إنه من أمارات الخطر ألا يثور حولها نقاش ويحتدم بسببها جدل .

أما الحاجة المحلية الخاصة فهى ما يثور من خلط حول مفهوم هذا العلم وطبيعته بين المثقفين المصريين ، ناهيك عن مدعى الثقافة! ، وقد ساهم الأستاذ المفكر الدكتور لويس عوض مساهمة مشكورة فى تناول بعض أساسيات هذا العلم — وخاصة ما يتصل بطبيعته العامة ورسالته — على صفحات جريدة الأهرام . وقد أثارت كتاباته حول هذا الموضوع على مدى عدة أسابيع متوالية فى مطلع عام ١٩٧٠ نقاشاً مثمراً ، كان من أهم نتائجه إثارة الحاجة إلى توضيح مفهوم هذا العلم وطبيعته ورسالته للمثقف المصرى .

وفى هذا كتب الأستاذ الدكتور عبد الحميد يونس تعليقاً على هذا يقول إن كتابات لويس عوض كشفت : — « أولا عن حاجة مفهوم الفولكلور إلى توضيح وتحديد ، وبخاصة بعد تلك النتائج الباهرة التى انتهت إليها الدراسات الإنسانية فى مجال الحياة الشعبية . وثانيا : عن وجوب التخصص الدقيق

الواعي بين العاملين على تمييز المادة الفولكلورية ، وتصنيفها ، وعرضها ، واستلامها »[١] .

لذلك نرى من الضروري ونحن بصدد تقديم مدخل متكامل لدراسة التراث الشعبي أن نحدد موقفنا الأساسي من التعريفات المطروحة لهذا العلم . وسيلاحظ القارئ — من استعراض التراث الأجنبي ، خاصة الأنجلو ساكسوني في هذا العلم — أن اسم « فولكلور » Folklore يطلق على التراث الروحي للشعب ( خاصة التراث الشفاهي ) ، كما يطلق كذلك على العلم الذي يدرس هذا التراث . فهو اسم العلم ، واسم موضوعه في نفس الوقت . ولهذا سوف نعمد — كما فعل إيكه هو لتكرانس A. Hultkrants[٢] إلى تقسيم تعريفنا إلى قسمين ، نتناول في القسم الأول تعريف العلم نفسه ( وهو موضوع هذا الفصل ) ، ونتناول في القسم الثاني تعريف موضوع العلم ( وهو موضوع الفصل التالي — الثالث ) .

وليست هذه المشكلة قاصرة على علم الفولكلور وحده ، وإنما تشترك معه فيها علوم أخرى . فنلمس نفس المشكلة بالنسبة للتاريخ . فهي كمصطلح علمي تتسم بنفس الغموض ، إذ تشير إلى العلم وكذلك إلى المادة موضوع الدراسة . ومع ذلك لم يتسبب عنها أي خلط أو بلبلة[٣] . ويرجع ذلك إلى التراث العريق لعلم التاريخ ، ولذلك فإن قدم العهد بدراسات الفولكلور كفيل في رأينا بالقضاء على مثل هذا الاضطراب ، وحل هذه المشكلة . وإن كانت هذه المشكلة غير قائمة بالنسبة لبعض المسميات الأوربية الأخرى لهذا العلم ، مثل المصطلح الألماني المستقر « فولكسكندة » Volkskunde ، الذي يدل على اسم العلم فقط[٤] .

## فوضى كثير من المفاهيم القائمة :

يمكننا أن نقول بادئ ذي بدء أن هناك اليوم في شتى دول العالم فرع من فروع المعرفة ذو حدود على درجات مختلفة من الوضوح ، ويتمتع بقدر معين من الاعتراف الرسمي يقل أو يكثر هو الآخر

( ١ ) انظر : عبد الحميد يونس ، « دفاع عن الفولكلور » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية ، العدد ١٢ ، مارس ١٩٧٠ . وقد أعيد نشر هذا المقال في كتاب الدكتور يونس المعنون دفاع عن الفولكلور ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، ص ١١ .

( ٢ ) انظر إيكه هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، مادة « فولكلور » ، ص ص ٢٧٩ — ٢٨٩ .

( ٣ ) قارن ريتشارد دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، ترجمة الدكتور محمد الجوهري والدكتور حسن الشامي ، الطبعة الأولى ، دار الكتب الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ١٤ .

( ٤ ) راجع ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، الذي سبقت الإشارة إليه ، مادة « فولكسكندة » ، ص ص ٢٦٨ — ٢٧٥ .

تبعاً لظروف كل مجتمع . وقد تطلق عليه مسميات متباينة أيضاً ، ولكنه — برغم كل هذه الفروق والاختلافات — يستهدف دراسة بعض الجوانب التقليدية من ثقافة بعض المجتمعات الإنسانية . وقد يصل الأمر فى بعض الحالات إلى اعتباره دراسة شاملة للإنسان « ككائن ثقافى » . ونحن نستخدم مفهوم الثقافة Culture هنا بطبيعة الحال بمعناه الفنى ، كما هو معروف فى الأثنولوجيا Ethnology أى : مجموع التراث الاجتماعى بصفة عامة(٥) .

---

( ٥ ) يوضح بيلز وهو يجر مفهوم الثقافة بالإشارة إلى الحقيقة البسيطة التى مؤداها أن الإنسان يتعلم قدراً من سلوكه يفوق بكثير القدر الذى يتعلمه أى حيوان آخر . فالإنسان يأتى إلى هذه الدنيا طفلا عاجزاً غير مزود بأى أساليب موروثة للسلوك تتميز بأنها متطورة فعلا . ومن ثم يجب أن يعلم كيف يأكل ، ويتكلم ، ويمشى ، وأن يؤدى تقريباً جميع الأفعال الظاهرة اللازمة للحياة . وحتى عندما يأتى — وهو طفل صغير — بعض الأفعال التى لم يتعلمها ، كالبلع أو إخراج فضلات الجسم ، فإنها كثيراً ما تعدل تعديلا كبيراً من خلال الخبرة وعن طريق التعلم . ويخضع الإنسان ، خلال مرحلة حضانته وطفولته الطويلة نسبيًّا ، لعملية تعلم لا تتوقف تزوده ببعض أساليب الحياة المناسبة للمجتمع الذى ولد فيه والذى يتعلم فيه .

ويعيش الناس — شأنهم فى ذلك كالحيوانات — فى مجموعات على درجة تقل أو تزيد من التنظيم ، هى التى نطلق عليها اسم مجتمعات . ويشترك أفراد المجتمعات البشرية دائماً فى ممارسة عدد من أنماط أو أساليب السلوك المتميزة ، التى تكون — إذا أخذناها فى مجملها — ثقافتهم الخاصة .

ويلخص كلايد كلاكهون ذلك فى تعريفه للثقافة حيث يقول : « نقصد بالثقافة جميع مخططات الحياة التى تكونت على مدى التاريخ ، بما فى ذلك المخططات الضمنية والصريحة ، والعقلية واللاعقلية وغير العقلية . وهى توجد فى أى وقت كموجهات لسلوك الناس عند الحاجة » . كما يوضح لنا هذا المفهوم تنوع السلوك البشرى عندما ندرك أن لكل مجتمع إنسانى ثقافته المتميزة ، أو كما يقول كلاكهون أيضاً : « إن ثقافة مجتمع من المجتمعات هى نسق تاريخى المنشأ يضم مخططات الحياة الصريحة والضمنية ، يشترك فيه جميع أفراد الجماعة ( أى المجتمع ) أو أفراد قطاع خاص معين منها » .

قارن المراجع التالية :

*) R. Beals and H. Hoijer, *Ad Introduction to Anthropol gy*, 3rd edition, Macmillan, New Yerk, 1965, PP. 265 ff.

**) Clyde Kluckhohn and William Kelly, "*The Concept of Culture*", *The Science of Man in the World Crisis* ed. Ralph Linton, Columbia University Press, New York, 1945, PP. 78-106 esp. P. 97.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية ، رالف لينتون ، الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث ، ترجمة عبد الملك الناشف ، المكتبة العصرية ، صيدا وبيروت ، ١٩٦٧ .

*** وكذلك محمد الجوهرى وزميله ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، مادة « ثقافة » .

على أننا نلاحظ أنه كثيراً ما يثور الخلط فى استخدام « المسميات » ، التى قد يختلف مدلولها من بلد لآخر . ولهذا السبب سأحاول منذ البداية أن أتجنب استخدام مصطلح معين من تلك المصطلحات المستخدمة عادة للدلالة على العلم الذى نحن بصدده . وسوف نفترض منذ البداية أنه لا وجود لأى من هذه المصطلحات ، ولا أستعمل كلمات : فولكلور ، أو فولكسكندة ، أو إثنوجرافيا ، أو إثنولوجيا إلا حيث تشير إلى مفهوم محدد بعينه تدل عليه أى من هذه الكلمات .

ومن الطبيعى أن تتنوع الصورة أمام ناظرينا ، بل نجدها أشد ما تكون تنوعاً وتضارباً بسبب اختلاف المسالك التى نهجتها مدارس التفكير فى البلاد المختلفة وما انتهت إليه نتيجة لذلك من آراء متعارضة . فلا نجد فحسب عدداً كبيراً من المسميات التى تشير إلى ذلك الفرع من فروع المعرفة ، إنما نصادف كذلك اختلافاً شاسعاً فى تحديد موضوع الدراسة فى نطاق ذلك العلم . ولا نتبين تلك الفوضى وذلك الاختلاط عند مقارنة البلاد ببعضها فحسب ، بل إننا نجد داخل البلد الواحد — مثلا بين من يقولون فولكلور ، أو يقولون فولكسكندة — أن الأمور ليست على ما يرام دائماً ، وأن الاتفاق ليس كاملا على الإطلاق بين الباحثين من ممثلى الاتجاهات المختلفة . وهذا يفسر لنا إجابة أحد الأنثروبولوجيين الأمريكيين — هو جورج فوستر — عندما سئل عن تعريف للفولكلور ، قال فيها : « إذا أجرينا مسحاً للمواد التى نشرت تحت اسم فولكلور لا تضح لنا أن الموضوع يختلف اختلافاً بيناً تبعاً لما يريد الباحث أن يجعله فولكلوراً »(٦) .

ولا شك أنه لو غامر أحدنا باستعراض كافة التعريفات الموضوعة ، أو على الأقل طائفة منها ، لأصيب بالرعب ، وملأه اليأس الشديد . ولكننا نود هنا أن نتذرع بشىء من الأمل والتفاؤل ، محاولين إيجاد قدر معين من النظام . فنصنف تلك التعريفات — أو الرئيسى منها على الأقل — وفقاً للمعايير التى وضعت على هديها تلك التعريفات . وهنا يمكننا أن نتفق مع عالم الفولكلور الأسبانى العالمى دياس Dias على أربعة مجموعات رئيسية ، يمكن أن نطلق عليها :

١ — المعايير الثقافية .

٢ — المعايير السوسيولوجة .

٣ — المعايير السيكو — سوسيولوجية .

٤ — المعايير الإثنولوجية .

---

(٦) Foster, Gesrge M., in : *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, Funk and Wagnalls, 1949, PP. 398-403.

(٧) See, Dias, J., "*The Quintessence of the Problem : Nomenclature and Subjectmatter of (klore*", in : Actes du Congres international d'Ethnographie regionale, Arnhem *Fol* Holland), 1955, PP. 1-15.

والحق أن قيمة هذه التصنيفات نسبية للغاية ، فهى لا تمثل أساساً نظريـًّا فى مدخل العلم ، وليس المقصود منها سوى أن تمكننا من مناقشة المشكلة فى تلك المرحلة الأولية من مراحل اهتمامنا بدراسات التراث الشعبى . وسوف نستطيع برغم كل المزالق أن نخطو خطوة إلى الأمام ، مهما كانت ضآلة تلك الخطوة ، ولكن لا شك فيها .

على أننا يجب أن نستكمل تحفظاتنا وتمهيداتنا بأن نعى أمرين :

( ا ) أنه يحدث فى بعض الأحيان أن تطلق — فى بعض البلاد — نفس المسميات على معايير مختلفة . ويكون ذلك كما أشرت عندما توجد اتجاهات متباينة داخل نطاق من يأخذون بمصطلح واحد : حيث تتباين اتجاهات أتباع الفولكلور ، أو تتباين اتجاهات أتباع الفولكسكندة على نحو ما سنفصل القول فيما بعد .

(ب) ثم إن هناك بعض البلاد التى لا تختلف فيها المعايير فحسب ، بل تتنوع المسميات أيضاً . كما يمكن أن يطلق بعض هذه الأسماء على جانب أو أكثر فقط من جوانب الدراسة . كأن يطلق فى روسيا اسم الفولكلوريات Folkloristics على دراسة الثقافة الشعبية الروحية — الشفاهية أساساً — بينما يطلق اسم إثنوجرافيا Ethnographie على دراسة الثقافة الشعبية المادية ، وهما الفرعان اللذان ينسحب عليهما معا مصطلح فولكسكندة بمفهومه الراهن فى البلاد الناطقة بالألمانية . (وسيأتى تفصيل ذلك فيما بعد) . وهو الوضع الذى نجده فى البرتغال أيضاً . حيث نجد منذ عام ١٩٣٣ — على الأقل — أن كلمة « إثنوجرافيا » تطلق على دراسة حياة وثقافة أى شعب من الشعوب ، بينما تستخدم كلمة « فولكلور » للدلالة على دراسة الثقافة الروحية ( أو الجانب غير المادى من الثقافة ) ؛ وأخيراً تطلق كلمة « إرجوجرافيا » على دراسة الثقافة المادية كفرع خاص من فروع الإثنوجرافيا[٨] .

## الفئة الأولى :

إذا حللنا المجموعة الأولى من المعايير ، لوجدنا ما يلى : يستخدم بعض الفولكلوريين المعيار الثقافى Culturological criterion ، أو ما يمكن أن نطلق عليه أيضاً المعيار الأدبى Literary Criterion . وهم تلك الفئة من علماء الفولكلور الذين يعتبرون أن موضوع الفولكلور هو التراث

---

( ٨ ) قارن حول هذا الموضوع المراجع التالية :

a) Leite de Vassonellos, Ernografia Portuguesa. I Vol., Lisbon, 1933.

b) J. Dias, op. cit., P. 10.

( حـ ) قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، مادتى « إرجوجرافيا » Ergography وإرجولوجيا Ergologie ، ص ص ٣٥ — ٣٦ .

الشفاهي Oral Tradition فقط ، أو ما يطلق عليه أساساً اسم : « الأدب الشعبي » . ومن الواضح أن قلة قليلة منهم هي التي تقصر موضوع الفولكلور على الأدب الشفاهي فقط . فكثيرون منهم يوسعون ميدان الدراسة بحيث يتضمن عدا الأدب الشعبي ، المعتقدات ، والموسيقى ، والرقص ، والعادات الشعبية وغيرها من العناصر . أو هم بصفة عامة يستوعبون في مجال دراستهم كل ماعدا الثقافة المادية ، والتكنولوجيا وما إلى ذلك من أمور (٩) .

ونعرض فيما يلي لطائفة من أشهر تعريفات الفولكلور التي تندرج تحت هذا النوع :

( ا ) الفولكلور هو الأدب الشعبي الذي ينتقل شفوياً أساساً . ولقد كان علماء الإثنولوجيا الأمريكيون هم الذين حددوا موضوع هذا الميدان على ذلك النحو . إذ أنهم صنفوا المواد الثقافية تبعاً لعلاقاتها داخل الثقافة بمفهومها . ويتضمن قاموس فونك Funk للفولكلور كثيراً من التعريفات المندرجة تحت هذا النوع ، مثل تعريفات : باسكوم Bascom ، وفوستر Foster ، وليومالا Luomala ، وسميث Smith ، وفوجلين Voeglin ، ووترمان Waterman . وقد تسبب هيرسكوفيتس Herskovits بتضييقه نطاق الفولكلور على هذا النحو في خلق كثير من المجالات الحية . ولو أننا نجد اليوم أن مصطلحات مثل « الأدب غير المكتوب » أو « الأدب البدائي » ( الشعبي ) قد أصبحت أكثر شيوعاً في الدوائر الإثنولوجية من مصطلح فولكلور . ويفضل سميث مصطلح « المواد القولية » ، ويفضل باسكوم تعبير : « فن القول» Verbal Art . ويقول باسكوم أنه قد اقترح المصطلح «كي يميز الحكايات الشعبية والأساطير ، وحكايات القديسين ، والأمثال ، والأشكال الأدبية الأخرى التي تندرج تحت مفهوم الفولكلور عادة ، ولكن علماء الأنثروبولوجيا يدرجونها تحت فئات أخرى » .

إلا أن هناك ميلا بين الفولكلوريين أنفسهم إلى احتضان هذا التعريف . فيعرف الأمريكي « أتلي » Utly الفولكلور بأنه : « الأدب الذي يتناقل شفاهياً » .

ويشعر تومبسون أن غالبية علماء الفولكلور في الولايات المتحدة « يميلون إلى اعتبار الفولكلور

---

( ٩ ) الحقيقة أن كلمة فولكلور ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم محدد ، هو المفهوم الأصلي الذي ارتبط بالكلمة في البداية عندما صكها جون تومز John Thoms في عام ١٨٤٦ كبديل لمصطلح « العاديات الشعبية » أو « الآثار الشعبية الدارجة » Antiquitates Vulgares أو Popular Antiquities . ولذلك لازلنا نجد حتى عهد قريب بعض البلاد مثل إنجلترا أو الولايات المتحدة تستشعر غضاضة في توسيع مفهوم فولكلور بحيث يغطي ميدان دراسة الثقافة المادية كذلك . ( قارن دياس ، في مقاله السابق الإشارة إليه ، ص ١١ ) .

ولكنا نلحظ أن هذا الموقف الأمريكي ـ الإنجليزي قد تعدل أخيراً ، على نحو ما سنوضح ذلك تفصيلا في الفصل التالي .

مختصاً بالكلمة المنطوقة » . وقد حدث فى أوربا أن نمّى بعض الدارسين — مثل كرون K. Krohn وفون سيدوف Von Sydow — فكرة أن الفولكلور أدب شعبى فى المقام الأول . وقد حدث ذلك بشكل مستقل عن زملائهم الأمريكيين . إلا أن أتباعهم يستخدمون بصفة عامة مفهوماً أوسع للفولكلور .

( ب )الفولكلور هو الثقافة عموماً المنقولة شفوياً ( التراث الشفاهى ) . وقد أعلن جايدو Gaidoz فى حديثه عن الفولكلور عام ١٩٠٦ أن : « دراسة المشكلات ، والتراث ، والتقاليد ، والخرافات ، والأدب الشعبى هى دراسة التراث الشفاهى ، بهدف إرجاعها إلى كنهها الحقيقى »[١٠] ومن المحدثين الذين يأخذون بهذا التعريف : بوتكين Botkin ، واسبينوزا Espinosa ، وهيرزوج Herzog. ( انظر تعريفاتهم فى قاموس فونك للفولكلور ) .

واضح من كل هذه التعريفات أن هذه المدرسة الفكرية لاتستند إلى معايير سيكولوجية أوسوسيولوجية حيث إنها تركز اهتمامها على ظواهر « الثقافة الروحية » فى حد ذاتها ، أى فيما يعرفه الناس ، لا على العلاقات القائمة بين الثقافة والجماعة الاجتماعية التى تحمل هذه الثقافة . معنى هذا أن تجميع المادة عند أبناء هذه الفرقة يتسع ليشمل جميع شعوب العالم فى الماضى وفى الحاضر على السواء . وهم يدرسون الماضى من خلال المصادر التقليدية التى تستخدم لأغراض المقارنة ، استناداً إلى الفرض الذى مؤداه أن انتشار ونقل المواد الثقافية يتم شفاهة ، ويخضع لقواعد محددة معروفة . والمثال على هذا النوع من الباحثين ستيث تومبسون Stith Thompson وغيره من دارسى الفولكلور الذين لا تعرف دراساتهم المقارنة للحكايات الشعبية الوقوف عند حدود معينة — ولو تعسفية، وهى الحدود التى تحاول المعايير السوسيولوجية أن تضعها . فهم يدرسون هذه المادة عند الشعوب البدائية ، كما يدرسونها عند الشعوب المتقدمة ، ويدرسونها فى الماضى ، كما يدرسونها فى الحاضر[١١] .

---

( ١٠ ) هنرى جايدو Henri Gaidoz ( ١٨٤٢ — ١٩٣٢ ) عالم آثار فرنسى ومتخصص فى الدراسات الكلتية وعلم فقه اللغات الرومانية . عمل لفترة رئيساً لتحرير مجلة « ميلوزين » Melusine اشتهر بمقالاته التى وجه فيها نقداً لاذعاً لماكس موللر Max Muller ونظرياته . انظر مؤلفه :

Gaidoz, H., De l'etude des traditions populaines ou folklore en France et à l'etranger, Paris, 1907.

( ١١ ) انظر مؤلف تومبسون الرئيسى : « الحكاية الشعبية »

a) Thompson, Stith, The Folktale, New York, 1946.

ومن مؤلفاته الهامة الأخرى :

b) ——————, "Advances in Folklore Studies", in : Anthropology Today, ed. by A.L. Kroeber, Chicago, 1953.

c) ——————, "Studying Folklore", PP. 254-256 of S. Thompson (ed.) Four Symposia on Folklore, Bloomington, 1953.

وعلى الرغم من أن هناك اتجاهاً لدى هذه المدرسة إلى قصر موضوع الدراسة على جوانب معينة فقط من الثقافة ، فإنه يبدو لنا استخدام تعبير « المعيار الثقافى » تعريفاً معقولا لها . إذ يهتم هؤلاء الباحثون بتعيين تلك الحدود لمجال دراستهم بالنظر إلى الثقافة نفسها ، لا من حيث الجماعة التى تحمل تلك الثقافة .

وقد نجد هذه المدرسة من مدارس الفولكلور مرتبطة فى بعض البلاد بالأنثروبولوجيا الثقافية ( أو الإثنولوجيا ) ارتباطاً غامضاً غير واضح المعالم ، أو مستقلة عنها تمام الاستقلال[١٢] كما قد نجدها فى مكان آخر تكوّن فرعاً من نسق دراسى متكامل للإنسان ككائن ثقافى ، ومن ثم يمثل أحد فروع الدراسة الإثنوجرافية .

كما قد نصادف — علاوة على كل هذا — بعض دارسى الفولكلور الذين يأخذون بالمعيار الثقافى أو الأدبى ويربطونه بالمعيار السوسيولوجى . وبذلك يقصرون موضوع الفولكلور — ببساطة — على التراث الشفاهى الخاص بالفلاحين فى المجتمعات التاريخية . ويتبنى هذا الرأى بعض دارسى الفولكلور الإسبان الذين يرون أن دراسة الثقافة المادية ( الإرجوجرافيا ) تندرج تحت الإثنوجرافيا وهذا هو رأى الفولكلورى الفرنسى سانتيف Saintyves أيضا . وهى وجهة نظر لم تصادف انتشاراً حتى الآن[١٣] .

**خلاصة القول**: أن هذا الاتجاه يحدد موضوع دراسة هذا العلم على أساس جانب أو أكثر من الثقافة . ولذلك فهو يرتكز — كما قلنا — على معيار ثقافى — ويطابق هذا الاتجاه على وجه الإجمال معظم الاتجاهات الفرعية التى تندرج تحت اسم فلكلور . فأصحاب مصطلح فولكلور يعنون به أساساً التراث الروحى للشعب ، وخاصة التراث الشفاهى .

---

( ١٢ ) من أمثلة هذا الاتصال ما حدث فى الولايات المتحدة منذ أكثر من ربع قرن تقريباً ، انظر مقالتى جيمسون R. D. Jameson واسبينوزا Aurelio M. Espinosa

فى المرجع التالى :

Standard Dicitionary of Folklore ..., op. cit., PP. 398-403.

أما بالنسبة للوضع فى بلاد أمريكا الجنوبية ، انظر :

Sol Tax, in : An Appraisal of Anthropology Today, Chicago, 1953, P. 222.

( وبالنسبة للبرازيل بالذات انظر : ميثاق الفولكلور البرازيلى الذى أقره المؤتمر البرازيلى الأول للفولكلور ، ريو دى جانيرو ، ١٩٥١ :

Cartà de Folclore Brasileiro, : Congesso Brasileiro de Folclore, Rio de Janeiro, 1951.

وبالنسبة للهند انظر :

Majumar, in : Appraisal of Anthropology Today, op. cit., P. 222.

( ١٣ ) انظر مؤلفه الرئيسى :

Saintyves, P., Manuel de folklore, Paris. 1936.

**الفئة الثانية :**

ونقصد بها الفئة التى تستخدم المعيار السوسيولوجى لتحديد ميدان الدراسة . ونطلق على هذا اسم « المعيار السوسيولوجى » لأن تحديد ميدان الدراسة لم يرتكز على عناصر ثقافية ، وإنما تم فى ضوء الطبقات الاجتماعية لبعض المجتمعات الإنسانية . ويفرق هذا الاتجاه أولا : بين الطبقات الريفية (إن جاز استخدام هذا التعريف) ، فى مقابل الطبقات التى تعرف بالراقية أو العليا التى تستبعد ثقافتها من مجال الدراسة ، ثم هو ثانياً : يفرق بين المجتمعات التاريخية أو ما يعرف بالمتحضرة ، وتلك المجتمعات التى توصف بأنها بدائية أو غير متحضرة .

وهى بذلك تدخل ضمن هذا الميدان كل ما ينتمى إلى حياة وثقافة الطبقات الريفية داخل المجتمعات التاريخية . وكان علماء الفولكسكندة الألمان أول من تبنى هذا المفهوم[١٤] . إلا أننا نلفت النظر هنا إلى ظاهرة هامة : وهى أنه حدث فى بعض البلاد التى كان لمصطلح « الفولكلور » فيها مدلولا محدداً فى البداية ، أن وسع ميدان الدراسة بحيث أصبح يتضمن مجموع حياة وثقافة عامة الناس . هذا فى الوقت الذى أبقى فيه الدارسون — برغم توسيع الميدان على هذا النحو — على الاسم القديم لعلمهم . وقد حدث ذلك على سبيل المثال لا الحصر فى : فرنسا ، وبلجيكا ، وهولندة ، وإيطاليا ، وانتشر فى معظم دول أمريكا اللاتينية . وربما كان هذا هو وضعنا فى مصر ، لو أننا أبقينا على مصطلح فولكلور ، ووسعناه فى نفس الوقت بحيث يستوعب فى دراسته الثقافة التقليدية للفلاحين . وهو أمر سنعود إلى تفصيل القول فيه فيما بعد .

وقد ارتبط هذا الاتجاه كما قلنا ارتباطاً بعيداً بالفولكسكندة الألمانية ، وليس هنا المجال لاستعراض كافة الاتجاهات داخل الفولكسكندة الألمانية ، ولكننا نكتفى بالإشارة إلى أن هذا الاتجاه المشار إليه — أى دراسة ثقافة الفلاحين — ليس هو الاتجاه الوحيد ، ولا حتى المسيطر اليوم . وقد حصر « إيكه هولتكرانس » فى كتابه « قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور » ثمانية نماذج رئيسية تمثل اتجاهات لها كيانها داخل الفولكسكندة .

أما عن دعاة هذه النظرة داخل الفولكسكندة الألمانية فيمكننا — من باب التبسيط — ضمهم فى اتجاهين رئيسيين هما :

( ا ) يرى البعض أن الفولكسكندة تدرس الراق الأدنى » Lower Stratum[١٥] فى الأمة . ويرجع

---

( ١٤ ) عرضنا هذا الموضوع بالتفصيل فى مقالنا ، « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفى » ، مرجع سابق ص ص ١٤٨ — ١٩٣ .

( ١٥ ) الراق الأدنى هو « عامة الشعب » أو الطبقات الدنيا البدائية فى مجتمع ( أوربى ) معقد . وقد =

هذا التعريف إلى العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، حيث صيغت فكرة « الشعب فى الأمة » على اعتبارها الموضوع الحقيقى لدراسة الفولكسكندة . وفى عام ١٨٩٥ أعلن ميشائيل هابرلاندت M. Haberlandt : « أننا لا نهتم إلا بدراسة وتصوير الراق الأدنى الشعبى فقط » . وقد أبديت آراء مشابهة حتى ثلاثينات هذا القرن ، برغم الإقبال المتزايد على كلمة « شعبى » بدلا من « الراق الأدنى » . كما هو الحال مثلا عند العالم الألمانى الكبير شبامر Spamer[١٦] وشميدت Schmidt[١٧] .

---

= لعب هذا المفهوم دوراً هاماً فى تاريخ دراسات التراث الشعبى فى أوربا ، فكان يرى أصحابه أن أبناء هذه الطبقات يتميزون بعقلية بدائية ، وبقصور القدرة الخلاقة . فهم لا يبتكرون وإنما هم ينسخون . وهم من هذه النواحى على عكس « الراق الأعلى » upper stratum . وقد قدم هابرلاندت مصطلح الراق الأدنى عام ١٨٩٥ فى المقدمة التى كتبها للعدد الأول من الدورية النمساوية « فولكسكندة » Volkskunde يقول : « إننا لا نهتم بالقوميات فى حد ذاتها ، وإنما نحن نهتم فقط بالراق الأدنى الشعبى فيها . فالشعب الحقيقى الذى يطابق نظامه الاقتصادى أسلوبا بدائياً فى الحياة وحالة فكرية بدائية هو الذى نريد أن نتعرف على أشكاله الخام ونفسرها ونصورها » .

وبعد ذلك بوقت قصير صرح هوفمان كراير Hoffmann-krayer ( فى عام ١٩٠٢ ) بأن : « الشعب الأدنى ذو التفكير البدائى الذى لا يتميز بدرجة عالية من الفردية هو الذى ينعكس فيه التراث الشعبى الحقيقى الأصيل » .

وجدير بنا أن نشير هنا إلى أن هذا التمييز بين راق أعلى وراق أدنى كان مناسباً للاتجاهات التطورية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت . . وقد وصل المفهوم إلى درجة كبيرة من الإحكام على يد العالم الألمانى هانز ناومان H. Naumann الذى طبق آراء ليفى برول على الفولكسكندة .

وعلى الرغم من أن رأى ناومان قد أثر تأثيراً عميقاً على الفولكسكندة الألمانية ، إلا أنه تعرض لهجوم عنيف ، كما سرى فى هذا الصدد الشك فى صلاحية مفهوم الراق الأدنى نفسه . أولا : الشك فى صحة نظرته إلى الشعب على أنه ذو عقلية بدائية . فالشعوب البدائية تعرف التفكير الترابطى واللاترابطى على السواء ، ويزداد نصيبها من النوع الثانى مع تقدم الحضارة . ثانياً : الاعتراض على كلمة « بدائى » لما تنطوى عليه من نظرة خاطئة ومحاولة استبدالها بكلمات أخرى مثل : بسيط ، ساذج ، أصلى ، أولى . . إلخ . ثالثاً : من الاعتراضات الرئيسية الأخرى على نظرية ناومان افتراضها أن الثقافة تنشأ فى الطبقات العليا فى المجتمع وليس للشعب من دور سوى ( استنساخها . وقد أوضح علماء كثيرون أن الثقافة يمكن أن تكون أيضاً من خلق الشعب ، وأنها يمكن أن تنتشر من الشعب متخذة اتجاهاً رأسياً (إلى الراق الأعلى) وأفقياً ( إلى أجزاء أخرى من البلاد ) . . إلخ ( انظر فى تفصيل ذلك الباب الثانى من هذا الكتاب ) . قارن كذلك مادة « الراق الأدنى » فى قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه .

( ١٦ ) أدولف شبامر ( ١٨٨٣ – ١٩٥٣ ) عالم فولكلور ألمانى شهير . من أبرز آثاره الإشراف على تحرير كتاب دراسى كبير الأهمية عن « الفولكسكندة الألمانية » فى مجلدين ١٩٣٤ – ١٩٣٥ .

( ١٧ ) ليوبولد شميدت ( من مواليد ١٩١٢ ) عالم فولكلور نمساوى شهير . يعمل مديراً للمتحف النمساوى =

(ب) الاتجاه الثانى ويقصر الفولكسكندة على دراسة الفلاحين وتراثهم . وهذا هو مفهوم الفولكسكندة عند أول ممثليها على الإطلاق الألمانى يوهان فيليكس فون كنافل Johann Felix von Knaffle والحقيقة أن الفولكسكندة ظلت تدرس وفقا لهذا الخط الفكرى حتى يومنا هذا ، لا فى ألمانيا وحدها ، وإنما فى بلاد أوربية أخرى ، كما ألمحنا . ويقول يوليوس شفيترنج J. Schwietering « إن الفولكسكندة الألمانية هى دراسة الأهمية الثقافية للفلاحين الألمان » .وقد دعا شفيترنج إلى التخلى عن التأصيل الأنثروبولوجى للفكر والمعتقد البدائى ، وللأدب والعادات البدائية ، وإلى الاقتصار على دراسة الفلاحين . ففيه يكمن مجال التخصص الحقيقى لدارس التراث الشعبى . وعلى دارسى التراث الشعبى بعد هذا أن يخلصوا أنفسهم من النظرة اليوتوبية — التى سيطرت على دراساتهم زهاء قرن ونصف — والتى تعتبر تراث الفلاحين شيئا بدائيا . ويبدأون النظر إلى هذا التراث وإلى الفلاحين نظرة تكاملية كحقيقة تاريخية واقعية .

وهنا يوافق شفيترنج على تحديد ميدان دراسة الفولكسكندة بأنه « الراق الأدنى» ، » ، أو « الراق الأم » . ولكنه يسارع فيحدد أن هذا الراق الأم ليس هو حالة ثقافة المجتمع ، ولا ذلك التراث الذى انفصل عن أصله ، أو تحول إلى شىء بدائى . وإنما الراق الأم فى رأيه هو : ذلك الشىء المكين الصلة بالأرض ، القريب من الطبيعة ، هو تراث الفلاحين العميق الجذور . ومن هذه الأرضية تبرز بين الحين والآخر القوى التى تجدد للشعب دمه ، وتحفظ عليه شبابه وحيويته وتصون للأمة شخصيتها . تراث الفلاحين هذا هو الأساس المتين الذى نهض عليه المجتمع الأوربى فى العصور الوسطى. ولكنه يؤكد أكثر من مرة أنه لا يعنى به أبداً جنة الله على الأرض ، ولا عالما مثاليا طاهرا نقيا ، وإنما حقيقة إمبيريقية ذات أبعاد تاريخية محددة لا سبيل إلى الرومانسية إليها .

ويرى شفيترنج بعد هذا أن فى تحديد الموضوع على هذا النحو تحديد لمنهج الدراسة لا مجال للاختلاف عليه .فدراسة الفلاحين على مستوى الأمة — ومع مراعاة الاختلافات الحتمية بين إقليم وآخر — مهمة تاريخية وسوسيولوجية فى المقام الأول .فهذه المدرسة تنظر إلى أى عنصر من عناصر التراث الشعبى تعرض له بالدراسة من زاويتين : البعد التاريخى والبعد الاجتماعى ( حيث تؤكد على النظرة الوظيفية التكاملية التى اشتهرت بها دراساتها )[١٨] ، ولذلك نجد شفيترنج فى مقاله الرائد الذى حدد فيه أبعاد منهجية

= للتراث الشعبى فى فيينا . صاحب إنتاج وفير فى شتى فروع الفولكلور فى النمسا وألمانيا وفى المشكلات المنهجية . ولم يتركز اهتمامه على مشكلات سوسيولوجية أو تاريخية وإنما على إدراك التاريخ الفكرى وتاريخ الثقافة . وهو يرى أن الفولكسكندة يجب أن تنقسم إلى فرعين رئيسيين يختص أحدهما بدراسة العناصر الروحية ( اللامادية ) والأخرى بدراسة الأشياء أو العناصر المادية . ثم إنه يحرص فى نفس الوقت على أن يجمع بين الفرعين فى إطار إنسانى واحد للفولكسكندة يؤكد على العلاقة بين الثقافة المادية والجانب الفكرى الروحى .

( ١٨ ) انظر حول هذا الموضوع :

=

يعهد بدراسة التراث الشعبي بهذا المفهوم إلى الباحث السوسيولوجي ذى الاهتمامات التاريخية ، أو المؤرخ ذى الاهتمامات السوسيولوجية . فهذان المعياران هما جوهر أى دراسة فولكلورية عنده[١٩] .

وبرغم الاحترام الكبير الذى حظى به شفيترنج ومدرسته، وما أثارته آراؤهم ودراساتهم من حيوية فى الفولكسكندة الألمانية ، فقد صوبت إليها سهام النقد من نواح عديدة لا يهمنا هنا أن نحصيها جميعا[٢٠] وإنما نود فقط أن نؤكد أن دراسات التراث الشعبي المعاصرة لم تعد تشارك هذا الفريق رأيه بقصر ميدان الفولكلور على دراسة الفلاحين. وبدأ هذا الاتجاه يفقد كثيراً من مؤيديه فى العقود الأخيرة بسبب الصعوبة المتزايدة فى تحديد من هم « عامة الناس » Common People أو الطبقات الدنيا ، أو طبقات الفلاحين من ناحية ، وكيف يمكن — من ناحية أخرى — تمييزهم عن الطبقات العليا ، أو الطبقات المتعلمة . . إلخ . فقد حدث أن أدت الثورة الاجتماعية التى كابدتها هذه الطبقات خلال الخمسين عاما الأخيرة فى أوربا إلى طمس الوضوح الذى كان عليه هذا التمييز . ثم هناك اعتبار آخر أكثر أهمية وأخطر وزنا فى جدل من هذا النوع ، وهو أنه ليس صحيحا أن عناصر هذا التراث الذى ندرسه يمكن أن تنسب إلى طبقة واحدة أو عدة طبقات فقط .

لذلك نلحظ اليوم ميلا نحو استبدال المعيار السوسيولوجي بالمعيار السيكو — سوسيولوجي ، ومن أشهر النماذج لذلك ما نلاحظه عند عالم الفولكلور والإثنوجرافيا الإيطالى الشهير رافائيل كورسو R. Corso الذى دافع فى الطبعة الثالثة من كتابه عن الفولكلور — التى صدرت عام ١٩٤٦ — عن الأخذ بهذا

---

= A. Bach, *Deutsche Volkskunde*, Heidelberg, 1960.PP. 76-78 J. Schwietering "Wesen und Aufgaben des deutschen Volkskunde, in : Deutsche Viesteljahrsschr. 5 (1927), PP. 748-765 an,d Will-Erich Peuckert und Otto Lauffer, Volkskunde, Beun, 1951, PP

(١٩) قارن :

See, G. Luty, Volkskunde, Ein Handbuch fur Geschichte ihrer Probleme, .Berlin, 1958, PP. 148 ff

حيث يعرض شفيترنج بتفصيل لا مجال للخوض فيه هنا لعناصر التراث الشعبى الأساسية من وجهة النظر التى يحددها هنا . وقد ركز بصفة خاصة على التدين الشعبى ، والثقافة المادية ( بناء المسكن وشكله ، وأدوات العمل ، والزى ... إلخ ) للفلاحين .

(٢٠) Viktor von Geramb, "Zur Frage nach den Grenjen, Aufgaben und Methoden der deutscher Volksleunde", in : Zeitschirft des Vereins fur Volkskunde37/38 (1927-128), pp.163-181.

وكذلك الأماكن المشار إليها سابقاً عند كل من باخ Bach وبويكارت Peuckent ، حيث يمكن استعراض الانتقادات المختلفة التى وجهت إليه ، خاصة علاقة الفولكسكندة بالأنثروبولوجيا وعلم النفس وفقه اللغة ، ومنهج الدراسة الفولكلورية عنده ، وتحديد ميدان الدراسة ...إلخ .

بهذا المعيار كأساس لتحديد موضوعات الدراسة ومجالها(٢١) . ثم عاد فأقر بعد سنوات أربع ضرورة التخلى عن المعيار السوسيولوجى ، واستبداله بمعيار سيكو – سوسيولوجى ، الذى أخذ يلقى قبولا أوسع فى أكثر من مكان .

## الفئة الثالثة : المعيار السيكو – سوسيولوجى

ويأخذ هذا الفريق كما قلنا بالمعيار السيكو – سوسيولوجى . وهو يقدم لنا ميزات مؤكدة فيها بالقياس إلى المعيار الذى فرغنا توًّا من مناقشته . أبرز هذه الميزات تأكيده على العنصر السيكولوجى فى تعريف بعض الكلمات الأساسية مثل : « عامة الناس » ، و « الشعب » . فلم يعد مفهوم « الشعب » – طبقاً لهذا المعيار – جماعة اجتماعية معينة ، وإنما بات يدل الآن على شكل من أشكال السلوك الذى نشترك فيه بدرجات متفاوتة .

ويعتبر عالم الفولكسكندة السويسرى ريشارد فايس Weiss صاحب الفضل الأكبر فى تحديد مفهوم « شعبى » على هذا النحو . فبينما نجد ليوبولد شميدت يطابق بين الشعبى والمنتسب للراق الأدنى ، يصف فايس الاتجاهات والمواقف البشرية الفردية بأنها شعبية . وبهذا يصبح المفهوم فى الحالة الأخيرة سيكولوجيا تماماً . إذ يقول : « توجد الحياة الشعبية والثقافيةالشعبية دائماً حيث يخضع الإنسان – كحامل للثقافة – فى تفكيره ، أو شعوره أو تصرفاته لسلطة المجتمع والتراث » . ويقول علاوة على هذا : « يوجد فى داخل كل إنسان شد وجذب دائمين بين السلوك الشعبى Volks tumlich وغير الشعبى » . ولذلك يتضح عند كل إنسان موقفان مختلفان أحدهما فردى والآخر شعبى أو جماعى(٢٢) .

---

(٢١) Corso, Raffaele, Folklone, Stonia, Obbiettiva, metodo, bibliografia, 4th Edition, Napoli, 1953.

ويعتبر هذا الكتاب – بإجماع كافة علماء الفولكلور الأوربيين – من أعظم ما كتب عن مدخل علم الفولكلور . ويمكن للقارئ أن يرجع إلى مقال لكورسو منشور باللغة الفرنسية :

Corso, R‘‘ “La Coordination des different paints de vue du folklore”, in : Laos, I, 1951.

(٢٢) ويدافع عن هذا الرأى عدا فايس – بعض علماء الفولكلور اللاتين ( فى أسبانيا والبرتغال وبعض بلاد أمريكا اللاتينية ) ، نذكر منهم على وجه الخصوص :

T. de Aranzadi, in : Etnografia, Madnid, 1917, pp. 7-18

وقد استطاع أن يعبر عن هذا الموقف بمنتهى الوضوح منذ نحو ستين عاماً مضت . ومن العلماء الآخرين :

Leite de Vasconcellos, Ernografia Portuguesa, I Vol. Lisbon. 1933.

وللأسف أن آراءهما وآراء غيرهما من علماء الفولكلور اللاتين لم تلق الانتشار الواجب فى أوربا وأمريكا =

فجميع أفراد الأمة — سواء كانوا عمالا أو فلاحين ، أو رعاة ، رجال أعمال أو جنود ، محامين أو أساتذة جامعيين — يشتركون جميعا فى خاصية كونهم « شعبا » ، على اعتبارهم حملة الأشكال الثقافية التقليدية . وما من جدال فى أن كثافة هذا العنصر الشعبي وشدته تختلف حتما من فئة إلى أخرى ، ولكن لا يوجد إنسان بدونها على الإطلاق . الفيصل فى الموضوع هو ما يعرفه الشعب — أى مجموع سكان البلد — من خلال المعرفة المتواترة بالطريق التقليدى . فهذا الاتجاه إذن دراسة للإنسان ككائن ثقافى ، أى دراسة الإنسان كحامل للثقافة ، أو بتعبير أفضل فى سلوكه كحامل للثقافة . ويبدو ذلك واضحا عندما لا يستطيع أن يحرر نفسه من الثقافة التى ينتمى إليها ، ويسلك كإنسان فرد عقلانى .

ومن الواضح أنه لا يوجد إنسان فرد يخضع خضوعا كاملا لسلطان العقل ، ويستطيع أن ينظم جميع أفعاله طبقا للمبادئ المنطقية . وبالمثل لا يوجد — فى ميدان الإحساسات والعواطف — إنسان يعرف كيف يحافظ على ذاتيته الفردية المتميزة دون أن يتأثر بمعايير السلوك الكثيرة المعقدة التى تمليها التقاليد ( أو التراث إن شئنا ) . ولا يستطيع أكثر الناس أصالة واستقلالا داخل إحدى الثقافات — حتى لو تصور فى نفسه أنه أبعد عن كل تأثير تقليدى — أن يهرب من هذا التأثير أو يتفاداه . والواقع أنه لا يوجد إنسان فى العالم لا يشارك فى التقاليد ، أو يعدم بعض اللحظات اللاعقلية . وبهذا فإن موضوع الدراسة هنا ليس طبقة معينة وثقافتها ، وإنما الإنسان فى أثناء عملية حمل التراث الاجتماعى للجماعة التى ولد ونشأ فيها . ومن الطبيعى — كما أشرنا — أن تختلف شدة التراث من طبقة اجتماعية لأخرى ، ولكن المسألة مسألة شدة فقط ، وليست قاصرة تماما على طبقة بعينها . ولهذا السبب نقول إن عنصر التمييز سيكولوجى وليس سوسيولوجيا فى نظر مجموعة الباحثين الذين ذكرناهم هنا .

ولكنا نلاحظ فى نفس الوقت أن ممثلى هذه المدرسة الفكرية ينكرون قيمة المعيار السوسيولوجى ، إذ يضمّنون ميدان دراستهم جميع الطبقات الاجتماعية فى أمة من الأمم . ولكنهم يذهبون — مع ذلك — إلى توسيع المعيار السيكولوجى ليشمل جميع المجتمعات الإنسانية . النتيجة إذن معيار مختلط — هو المعيار السيكوسوسيولوجى — إذ نجدهم يميزون فى النهاية تمييزاً اجتماعياً بعض الجماعات الإنسانية بالنسبة للبعض الآخر . وربما كان ذلك يرجع إلى التقاليد الخاصة بهذه المدرسة ، كما قد يرجع إلى بقايا التعصب

= بسبب مشكلة اللغة من ناحية ، ولأنهم يستعملون مفاهيم ومصطلحات منحوتة يصعب تذوقها بسهولة من ناحية أخرى .

ولكن من المؤكد أن ريشارد فايس قد استطاع حل هذه المشكلة نهائياً باستخدامه مصطلح « شعبى » Volkstumlich انظر مؤلفه :

Weiss, Richord, Volkskunde des Schweiz, Zurich, 1946, pp. 6-11.

وكذلك مادة « شعبى » فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور الذى سبقت الإشارة إليه .

للسلالة التى ينتمى إليها الباحث(٢٣) ، المهم أن الحقيقة المؤكدة بالنسبة للمدافعين عن هذا المعيار أن هناك حاجزاً صلبا منيعا بين دراسة ثقافة شعب تاريخى ، وثقافة شعب من تلك التى يطلق عليها البعض « بدائية » . ( هذا على الرغم من أننا نقول اليوم إنه يندر أن يكون هناك شعب بدائى بمعنى الكلمة ، وأن الاتصالات الثقافية بين جميع الثقافات باتت من الكثرة بحيث يستحيل الفصل بين البدائى والمتحضر ، اللهم إلا بشكل تعسفى ومصطنع ) .

الشىء الوحيد الذى يمكن أن نقوله إن دراسة الأمم التاريخية أكثر تعقيداً ، لأن البعد التاريخى أكثر أهمية بكثير ، وهو يضطر الباحث اضطراراً إلى الاستعانة بعدد كبير من المصادر التاريخية البعيدة تماما عن الدراسة المباشرة . أما دراسة المجتمعات ذات المستوى الاجتماعى الاقتصادى البسيط فتستغنى عن البحث الشاق فى الأرشيفات . ولو أن هذا لايعنى أن البعد التاريخى سيكون محل اهتمام بالضرورة فى كلا الحالتين .

فارق آخر هو أن دراسة ثقافة المجتمعات التاريخية تتم على يد أشخاص ينتمون عادة إلى تلك الثقافة . بينما نجد بالنسبة لدراسة المجتمعات البدائية أن الدراسة تتم على يد باحثين ينتمون إلى ما يعرف بالثقافات الراقية . على أن هذا ليس بالفارق ذى القيمة الكبيرة ، إذ أن المفروض فى كل باحث — سواء كان طرفا فى تلك الثقافة التى يدرسها أم لا — أن يتمتع بالقدرة على معالجة موضوع دراسته بأكبر قدر من الموضوعية والحيادية . هذا شىء تفرضه فرضا أصول الدراسة المتخصصة التى تلقاها ، وتهيئه له عاداته العقلية التى ربى عليها . ولكننا نلاحظ فى واقع الأمر أن دراسة كثير من الفولكلوريين لشعوبهم تتصف — بسبب افتقارها إلى الموضوعية العلمية — باتجاه رومانسى ، بالغ الذاتية واضح الحب الزائد للوطن . وما من شك فى أن مثل هذه المواقف قد جرت على دراسات الفولكلور فى أكثر من حالة تاريخية معروفة قدراً لا يستهان به من الاستخفاف والسخرية بهذه الدراسات . وهذا هو السبب الذى يفسر لنا موقف كثيرين من الأنثروبولوجيين الذى يتسم بالتشكك وعدم الثقة تجاه الفولكلور ودارسيه(٢٤) . ولكننا نجدهم برغم ذلك — ودون استخدام اسم فولكلور — يغزون بشكل متزايد نفس مجال الدراسة الذى

(٢٣) قارن مفهوم « التمركز حول السلالة » Ethnocentrism فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ص ١٣٣ — ١٣٦ . والمقصود بهذا المفهوم — كما يوضح هو لتكرانس — هو « الميل إلى تفخيم الجماعة الداخلية وقيمها والتقليل من شأن الجماعات الأخرى وقيمها » ، أو كما يقول وينيك Winick : « الشعور بأن أسلوب الحياة الخاص بالجماعة التى ينتمى إليها الفرد وقيمها وأنماطها فى التكيف أسمى من كل ما عداها . ويقترن هذا الشعور باحتقار شامل لأفراد الجماعات الأخرى » . انظر المرجع السابق ، ص ١٣٤ .

(٢٤) انظر ريتشارد دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٦٩ وما بعدها ، وكذلك الفصل الخامس ، والفصل السادس عشر من هذا الكتاب .

يحدده المنادون بالمعيار السيكوسوسيولوجي ، ولكن دون أن يقبلوا العنصر الثانى فى ذلك المعيار ، ألا وهو العنصر السوسيولوجى . وهؤلاء هم أتباع الاتجاه الإثنولوجى ( أو إن شئنا الأنثروبولوجى الثقافى ) الذى سنختم به هذا العرض التمهيدى .

ولكنا نقف قبل ذلك وقفة أخيرة نجمل فيها القول بأن هذين الاتجاهين فى تحديد الميدان السوسيولوجى والسيكوسوسيولوجي – هما أبرز المضامين التى ارتبطت بمصطلح الفولكسكندة الألمانى . أى أن أهم الدراسات التى سارت فى ذلك الخط أنجزها دارسو فولكسكندة ألمان أو من دار فى فلكهم أو نحا نحوهم .

**الفئة الرابعة :**

ويتبنى المعيار الرابع والأخير فى تخطيطنا العام هذا – وهو المعيار الإثنولوجى Ethnological ( أو الأنثروبولوجى الثقافى )(٢٥) تلك الفئة من الدارسين الذين تخلوا عن كل اعتزاز مفرط بالسلالة ، محاولين دراسة الإنسان ككائن ثقافى حيثما يعيش ، بغض النظر عن شكل الحياة الاقتصادية التى يحياها أو نوع الثقافة التى يرعاها وترعاه ، لا فى الحاضر فحسب ، وإنما فى الماضى كذلك .

ويهتم أتباع تلك المدرسة الفكرية بكل شىء ينتقل اجتماعيا من الأب إلى الابن ، ومن الجار إلى جاره ، مستبعدين المعرفة المكتسبة عقليا ، سواء كانت متحصلة بالمجهود الفردى ، أو من خلال المعرفة المنظمة والموثقة التى تكتسب داخل المؤسسات الرسمية : كالمدارس ، والمعاهد ، والجامعات ، والأكاديميات وما إليها . غير أن هذا الاستبعاد لما يعرف « بالثقافة الراقية » Superior Culture نسبى للغاية . حيث قد يهتم الإثنولوجى فى أغلب الأحوال بتكوين فكرة كلية عامة ، أو الأخذ بنظرة شاملة ، لثقافة بلد من البلاد ، وبتفسير العناصر الثابتة داخل تلك الثقافة بكل ظواهرها كالفن ، والأدب ، والموسيقى ، والفلسفة ، بل والسياسة أيضاً .

إن الثقافة نتاج عملية تطور طويلة امتدت على طول آلاف السنين ، ترسبت فى كل مجتمع بشرى ، متضمنة قدراً عظيما من الحكمة فى معاييرها وأنماطها الشديدة التنوع . ولا يمكن لأحد أن يهرب من تأثيرها فى أى مجتمع كان ، ابتداء من أكثر المجتمعات بساطة حتى أشدها تعقداً وتطوراً .

ومن المسائل الأساسية ذات الأهمية المحورية أن نحدد فيما يلى وبكلمات سريعة تشير إلى رؤوس موضوعات وإلى أسماء مجالات تخصص بأكملها – مجال اهتمام الدارسين الآخذين بهذا المعيار . إنهم باختصار يهتمون : بالأدب الشفاهى المتناقل من جيل إلى جيل ، والخرافات والمعتقدات ، والأغانى

( ٢٥ ) قارن مادة « إثنولوجيا » Ethnology « والأنثروبولوجيا الثقافية » "Cultural Anthropology" فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، صفحات ١٨ وما بعدها ، و ٥٦ وما بعدها .

والرقصات ، واللغة ، والتنظيم الاجتماعي ، والتنظيم الاقتصادى ، وتفسير العالم والقوانين التى تسير وفقا لها ظواهر الكون ( وهو الكوزمولوجيا Cosmology ) والقانون العرفى ، والمسكن ، والرسم ، والتصوير ، والنحت ، والعادات ، والعرف ، والفنون ، والحرف ، وأشكال السلوك فى مختلف ظروف الحياة ومواقفها : وبالاختصار بكل عناصر الحياة المادية ، والاجتماعية ، والروحية لأى مجتمع إنسانى . مع عدم إغفال تأثير كل هذا على الإبداع الفردى للفنانين ومن يعرفون باسم « الصفوة » .

وبرغم اقتراب هذا المفهوم الإثنولوجى الجامع من مفهومنا اليوم عن هذا الميدان ، إلا أنه ليس مع ذلك جديداً كل الجدة . فقد عرفت أوربا منذ الحرب العالمية الأولى أكثر من مناد بجعل هذا الميدان علما عاما للثقافة على النحو الذى حددناه . ويمكننا أن نخص بالذكر — على سبيل المثال — بعض علماء إسبانيا والبرتغال ، والعالم السويسرى ريشارد فايس ، وكذلك عدداً من علماء الدول السلافية . ولكنهم لم يستطيعوا فرض موقفهم هذا وإحراز قدر من النجاح إلا فى عدد قليل من البلاد الأوربية . ويمكن القول بأن المعيار الإثنولوجى قد استقر كأساس لتحديد ميدان العلم منذ حوالى العشرين عاما تقريبا فى الدول الإسكندنافية ، وكل الدول السلافية ، وكذلك فى البرتغال ، والمجر . وقد نجح فرض هذا المفهوم — بشكل جزئى — فى فرنسا والبرازيل وبعض دول أمريكا اللاتينية الأخرى .

ويرجع وجه القصور الرئيسى فى هذه النظرة إلى التطور التاريخى الذى قطعه العلم الإثنولوجى فعلا والذى كان يستهدف فى بادئ الأمر دراسة الشعوب التى تعرف « بالبدائية » أو « المتوحشة » . كما يرجع قدر من ذلك إلى بعض الحجج النظرية ، ولا ننسى بعض الميول العنصرية ( أو التى توصف بالتمركز حول السلالة ethnocentric عند الدارسين الأوربيين .

وقد عرفت أوربا إبان القرن التاسع عشر — حيث ساد الاعتقاد بوحدة العقل البشرى — مرحلة مقارنة كانت تقارن فيها المادة الإثنوجرافية بتلك المادة المجموعة من « عامة الشعب » فى أوربا . وقد ركزت جهود الدارسين فى تلك المرحلة أساساً على البحث عن « رواسب » الماضى التى لا زالت موجودة فى ثقافة الطبقات الريفية الأوربية .

ثم جاء ليفى برول Levy-Bruhl بعد ذلك وقال بأن للبدائيين عقلية قبل منطقية وأسطورية ( خرافية ) فى مقابل العقلية المنطقية المنظمة عند الشعوب التى كانت تعرف بالمتحضرة . وكان من شأن هذا أن زاد من الهوة التى كانت قائمة فعلا بين المهتمين بدراسة ثقافة البدائيين وأولئك المشتغلين بجمع التراث الشعبى عند الأمم المتحضرة .

على أنه لم يعد هناك اليوم من ينادى بمثل هذا الرأى ، خاصة بعد أن كتب ليفى برول نفسه فيما بعد يسحب كثيراً من القضايا التى قال بها . فكتب يقول : « هناك عقلية أسطورية ( خرافية ) أكثر بروزاً

وأسهل ملاحظة بين « البدائيين» عنها فى مجتمعاتنا ، ولكنها ماثلة مع ذلك فى روح كل إنسان . ولما لم يكن هناك ما يؤكد وجود عقليتين مختلفتين ، فإن هذه المشكلات جميعا تذوى دفعة واحدة »(٢٦) .

على أننا يمكن أن نتبين بوضوح الاتجاه اليوم نحو التقريب بين فرعى هذا العلم الذى يدرس الإنسان ، وذلك فى عدد من الدول . وإن كان لا زال هناك — حتى عهد قريب — كثير من الدارسين الذين يتمسكون بالمواقف التقليدية لكلا المدرستين . فنجد من ناحية كثيراً من المتخصصين فى دراسة الثقافة الأوربية الذين يعلنون صراحة ارتباطهم بالإثنولوجيا العامة . كما نجد من ناحية أخرى كثيراً من الأنثروبولوجيين والإثنولوجيين الذين يميلون بنفس الشكل إلى تضمين مجال دراستهم الشعوب الأوربية والأمريكية التى تنتمى إلى أى ثقافات تاريخية أخرى . ونصادف هذا الاتجاه فى المدارس الأنثروبولوجية فى كل من أمريكا ( تحت اسم : الإنثروبولوجيا الثقافية ) وفى أوربا . وهكذا يكتب كونز دتيمار K. Dittmar فى كتابه « الإثنولوجيا العامة » ، الصادر عام ١٩٥٤ قائلا : « لما لم يكن هناك فارق أساسى بين الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة ، وأن كل علم إنسانى يتميز بالضرورة بملمح أثنولوجى — إذ يتصل بالإنسان على نحو ما — فإن ميدان الإثنولوجيا يتسع موضوعيا ومنهجيا على نحو ليس له نظير فى أى علم آخر »(٢٧) .

ويرجع الفضل إلى تقدم العلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية فى توفير قدر هائل من المادة المقارنة مما يكفل لدعاة المعيار الإثنولوجى أساسا نظريا راسخا كل الرسوخ ، ومن شأن هذا أن يتيح توسيع مجال البحث بحيث يتضمن إلى جانب العناصر والموضوعات السابق التنويه بها مسائل أخرى مثل : تاريخ الثقافة ، والعمليات الثقافية ، والعلاقات بين الشخصية والثقافة . . إلخ . وقد نمى أتباع هذا الاتجاه إلى جانب المنهج التاريخى المنهج الوظيفى أيضا ، وأصبحا يستخدمان بالتبادل تبعا لطبيعة الموضوع والدراسة . وتطلق هذه الفئة على العلم الذى تدرسه : الإثنوجرافيا ، والإثنولوجيا ، والإثنولوجيا الإقليمية ، والأنثروبولوجيا الثقافية ، والأنثرو بولوجيا الاجتماعية .

---

( ٢٦ ) انظر علياء شكرى ، علم الاجتماع الفرنسى المعاصر ، الكتاب الثامن من سلسلة علم الاجتماع المعاصر ، القاهرة ، دار الكتب الجامعية ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٢ ، حيث عقدت فصلا خاصاً للكلام عن موضوع العقلية البدائية تناولت فيه نظرية ليفى برول ونقدها فى التراث السوسيولوجى الفرنسى المعاصر ، الفصل الخامس : « سيكولوجية العقلية البدائية » ، ص ص ٨٥ — ٩٤ .

انظر كذلك مادة « التفكير قبل المنطق » Pre-logical Thin King ، فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ص ص ١٢٠ — ١٢١ .

( ٢٧ ) Dittmar, Kunz, Allgemeine Volkerkunde, Braunschweig, 1954, pp. 17-18, see also pp. 10-11.

علينا الآن بعد هذا العرض لأبرز الاتجاهات أن نتفق على تحديد موقف جمهرة الدارسين اليوم من كل منها .

قبل ذلك نلقى بعض الضوء على موقف أهل الفئة الرابعة اليوم ، بأن نستعرض التسميات المختلفة، ونخلص إلى تحديد أقواها انتشاراً وأكثرها قبولا .

**فيما يختص بالإثنوجرافيا :** لم يستطع هذا الاسم أن يلقى قبولا عاماً للدلالة على هذا الميدان من الدراسة . فالإثنوجرافيا جانب من جوانب الدراسة الإثنولوجية أكثر منها ميدانا مستقلا من ميادين الدراسة . والرأى مجتمع على اعتبارها « الإثنولوجيا الوصفية » descriptive ethnlolgy أى تسجيل المادة الثقافية من الميدان . كما تعنى أيضاً وصف أوجه النشاط الثقافى كما تبدو من خلال دراسة الوثائق التاريخية . بل إننا نصادف مصطلح الإثنوجرافيا فى بعض الأحيان مستخدماً كبديل للإثنولوجيا ، كما هو معناه فى فرنسا مثلا . فإذا أغضينا الطرف عن الاستعمال الخاص للإثنوجرافيا بمعنى دراسة الثقافة المادية ، كما يحدث فى فنلندة وبعض الدول السلافية ؛ أمكن القول على وجه الإجمال بأن الإثنوجرافيا جانب من الدراسة الإثنولوجية لا ينفصل عنها .

**فيما يختص بالإثنولوجيا :** يعرفها الكتاب بصفة عامة بأنها علم دراسة الإنسان ككائن ثقافى ، وبأنها الدراسة المقارنة للثقافة . ولنتذكر هنا بالذات تعريف هوبل Hoebel لها بأنها : « ذلك القسم من الأنثروبولوجيا المختص بتحليل المادة الثقافية وتفسيرها تفسيراً منهجيا » . ونبرز سمة خاصة فيها هى أنها — على خلاف الإثنوجرافيا — علم ذو نظرة مقارنة . فى كلمة واحدة : الإثنولوجيا تطابق فى سماتها العريضة الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية . وهى — فى سماتها المحدودة — علم تاريخى ثقافى يطابق الإثنولوجيا بمعناها المعروف فى الولايات المتحدة وبريطانيا . ونحن نفضل هنا النظرة الأوسع .

لا يتبقى أمامنا سوى مصطلحا واحداً ، بعد أن التقت الخطوط الرئيسية للمصطلحات السابقة عند « الإثنولوجيا » التى تبلورها جميعا على نحو أو آخر . ما هو إذن الموقف بالنسبة لمصطلح « الإثنولوجيا الإقليمية » Regional Ethnology. هذا هو ما نفصل فيه القول فى النهاية :

يجب أن نعتبر الإثنولوجيا الإقليمية فرعا خاصا من هذا العلم الإثنولوجى بمعناه الواسع . ولنقارن فى هذا الصدد رأى العالم اليوغوسلافى العالمى براتانيتش Bratanic الذى يقول : « إنه لا يوجد من ناحية المشكلات والمناهج أى فارق بين الفولكسكندة والإثنولوجيا . ثم إن الاختلاف فى الموضوع ليس من طبيعة نظرية وإنما عملية بحتة . فهما علم واحد ، ومن السهل تفسير التفريق القائم بين الفرعين فى بعض البلاد فى ضوء نشأتهما المختلفة ، والتراث الذى أعقب ذلك . يترتب على هذا أنه يجب إطلاق اسم واحد عليهما . ونلاحظ فى الاستعمال الدولى أن كل الحيثيات فى صالح تعبير « إثنولوجيا » . وهو ما سنشير إليه بتفصيل أكثر فيما يلى .

اقترح العالم السويدى إريكسون S. Erixon ( فى عام ١٩٣٧ ) مصطلح الإثنولوجيا الإقليمية كقسم دولى من العلم الذى يدرس الثقافة الشعبية الأوربية أو أى ثقافة شعبية قومية معينة فى أوربا . ويحمل هذا العلم أسماء كثيرة ( مثل : دراسات الحياة الشعبية[٢٨] فى الدول الإسكندنافية ، واللاوجرافيا[٢٩] Laography فى اليونان ، والفولكسكندة فى البلاد الناطقة بالألمانية .. إلخ ) . ويختلف تاريخها ووجهتها من بلد لآخر ، إلا أنه يمكن مع ذلك التعبير عنها بالمصطلح المذكور . ويعرف إريكسون الإثنولوجيا الإقليمية بأنها : « دراسة ثقافية مقارنة تقوم على أساس إقليمى ، ذات اتجاه سوسيولوجى وتاريخى ، إلى جانب بعض المضامين السيكولوجية » . وهى فى رأيه : « فرع من علم الإثنولوجيا العامة مطبقا على الشعوب المتحضرة فى دراسة تجمعاتها وظروفها الثقافية المعقدة » . وتستبدل صفة « إقليمى » فى بعض الأحيان بمصطلح « إقليمى أوربى » لزيادة إيضاح المضمون . وفيما عدا هذا يعلق إريكسون قائلا : « لا شك أن هناك أيضا إثنولوجيا إقليمية خاصة بالشعوب البدائية » . وينبغى أن يطلق عليه اسم «إثنولوجيا البدائيين» . ويعتقد إريكسون أن الإثنولوجيا الإقليمية تختلف عن الإثنولوجيا العامة من وجهتين : فهى تتجنب التعميمات الكبيرة ، وهى ذات اتجاه تاريخى أقوى وذلك بسبب توفر مصادر وثائقية أغنى عندها . وهو يرى أنه يكمن فى هذا الظرف قوة هذا العلم .

وبينما يقترب هذا التعريف للإثنولوجيا الإقليمية اقترابا وثيقا من آراء إريكسون عن الإثنولوجيا الإقليمية السويدية ، نجد أن المصطلح نفسه قد لاقى قبولا من مؤتمر أرنهايم (هولندة — ١٩٥٥ ) بوصفه اسما مناسبا لكل دراسات الثقافة الشعبية الأوربية الدولية ، حيث أعلن الخبراء المشتركون فى هذا المؤتمر فى قراراتهم .

« إنهم يجمعون على تسمية العلم على المستوى العالمى باسم : الإثنولوجيا . على أن تضاف إليه صفتا إقليمية أو قومية فى كل مرة نريد فيها — بهذا الأسلوب — تمييزه عن دراسة الشعوب التى ليس لها تاريخ مكتوب »[٣٠] .

يمكننا الآن أن نلخص الفهم الراهن لهذا الميدان الدراسى فى كلمات قليلة : هناك ميدان معين من ميادين الدراسة يتضمن الثقافة الشعبية بجوانبها المادية والروحية . يختار البعض منه جانباً معيناً هو التراث

---

( ٢٨ ) انظر مادة : دراسات الحياة الشعبية Folklife Research فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور السابق الإشارة إليه ، ص ص ١٩٨ — ٢٠١ .

( ٢٩ ) انظر تعريفاً مفصلا لمفهوم اللاوجرافيا الذى يقتصر استخدامه حتى الآن على اليونان فى المرجع السابق ، ص ص ٢٩٨ — ٢٩٩ .

( ٣٠ ) See, Actes du congres international D'ethnographie regionale pp. *cit.*, p. 137.

الشفاهى أو الأدب الشعبى ويتخصصون فيه، ويعرف باسم الفولكلور[٣١] وهذا هو الاتجاه الأمريكى أساسا، الذى تغير فى السنوات الأخيرة على نحو ما سنرى فيما بعد[٣٢]. بينما تجمع الهيئات الدولية، وهيئات البحث العلمى والجامعات فى الشرق والغرب على السواء على تسمية الميدان كله باسم الإثنولوجيا الإقليمية». ولهذا الاسم — أو المفهوم — أسماء محلية خاصة، ولكن مفهومها جميعا واحد مثل الفولكسكندة فى البلاد الناطقة بالألمانية،[٣٣] أو دراسات الحياة الشعبية فى البلاد الإسكندنافية . . . إلخ .

---

(٣١) يجب أن نشير هنا إلى أن الاتجاه العاطفى الرومانسى لكثير من الفولكلوريين الهواة قد أثار جواً من النفور من مصطلح فولكلور فى كثير من بلاد العالم . بل إننا نجد رد فعل ضد كلمة فولكلور خارج أوربا . ويكفى أن نتذكر هنا كثرة جريان الكلمة على الألسنة فى مصر من قبل من يعرف ومن لا يعرف . ولكن هناك مثال آخر من اليابان ، نلحظه من كلمات عالم الفولكلور اليابانى إيوشيورو إيشيدا Euchiro Ishida ، الذى كتب يقول : « إن الإثنولوجيا الشعبية اليابانية تتميز بوضع مستقل على نحو ما عن الإثنولوجيا العادية (أى الإثنولوجيا العامة) . وعلى الرغم من أن هذا الميدان لا زال يعرف حتى اليوم بالاسم السيئ الحظ « فولكلور » فإنه يغطى ميدان دراسة أوسع بكثير من مدلول علم الفولكلور كما هو معروف فى اللغة الإنجليزية . فالإثنولوجيا الشعبية اليابانية تقترب من مفهوم الفولكسكندة الألمانية ... »

قارن المصدر التالى :

An Appraisal of Anthropology, op. *cit.*, p. 223.

(٣٢) يمكن للقارئ أن يرجع إلى المقدمة التى كتبناها لترجمة كتاب ريتشارد دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ص ٥ — ١١ ، حيث أوضحنا هذه النقطة بما فيه الكفاية .

(٣٣) ظهرت كلمة « فولكسكندة » Volkskunde لأول مرة عام ١٨٠٦ (أى قبل كلمة فولكلور بنحو أربعين عاما) . وفيما يتعلق بتاريخ الفولكسكندة ومفاهيمها المختلفة ، ارجع إلى المصدر التالى :

Arthur tlaberlandt, Die deutsche Volkskunde, Halle-Saale, 1935, pp. 58-60

أما فى بلجيكا فتعنى كلمتا فولكلور وفولكسكندة معنى واحداً تقريباً ، ولعل ذلك يرجع إلى تأثير مصطلح فولكسكندة الذى صبغ المصطلح الآخر بصبغته . (ونجد هذا مثلا فى ترجمات كلمة فولكسكندة أو فولكلور إلى اللغة المقابلة أو العكس ، حيث تستخدم الكلمتان بالتبادل) . ارجع فى هذا إلى المصدر التالى :

Albert Marinus, "Ethnographie, Folklore et Sociologie", in : Le Folklore Brabançon Bruxelles, 3*rd* Edition, 1939, Vol. X, Number 60

وفى هولندة يطلق اسم فولكلور على موضوع العلم (أى على التراث الشعبى) ، بينما يطلق اسم فولكسكندة على العلم نفسه أى الدراسة العلمية لهذا التراث الشعبى .

أما فى سويسرا فيستخدم فى المقاطعات الألمانية مصطلح فولكسكندة طبعاً ، بينما تستخدم المقاطعات الفرنسية المصطلح الفرنسى Traditions Populaires . ولكن علم الفولكلور قد استطاع فى سويسرا أن يصل إلى مستوى عال من التصور وحققت دراساته درجة كبيرة من الدقة والإحكام . ولعل ذلك يرجع إلى صغر رقعة البلاد واستفادة الباحثين بالتراث الألمانى والفرنسى فى علم الفولكلور على السواء .

# الفصل الثالث

## ميدان الدراسة . حدوده وموضوعاته

**مقدمة :**

أوضحنا فى الفصل السابق أن علم الفولكلور المعاصر يدرس الثقافة التقليدية Traditional Culture أو التراث الشعبي Folk Tradition (أو (Tradition Populaires) . ويهتم دارس الفولكلور المعاصر بكل شيء ينتقل اجتماعياً من الأب إلى الابن ، ومن الجار إلى جاره ، مستبعداً المعرفة المكتسبة عقلياً ، سواء كانت متحصلة بالمجهود الفردى ، أو من خلال المعرفة المنظمة والموثقة التى تكتسب داخل المؤسسات الرسمية كالمدارس ، والمعاهد ، والجامعات والأكاديميات وما إليها .

وقد أعدنا تأكيد هذه القضية الأساسية لأنها هى المنطلق الذى سنعتمد عليه فى تحديد ميدان الدراسة . فنحن نتمسك هنا بالنظرة الواسعة إلى موضوع الدراسة ، نظرة تشمل فى رحابها الفولكلور والأثنولوجيا . الثقافة هى بؤرة اهتمامنا بكل جوانبها الروحية والاجتماعية والمادية .

وطبقا لهذه النظرة الشاملة — التى تمثل فى نفس الوقت آخر ما وصل إليه فهم هذا العلم من تطور — قسمنا ميدان الدراسة إلى أربعة أقسام رئيسية . وقد سبق أن طرحنا — عام ١٩٦٩ — فى مقدمة الجزء الأول من الدليل تقسيما سداسياً لمواد التراث الشعبي ، كانت على النحو التالى :

أولا : العادات الشعبية .

ثانياً : المعتقدات الشعبية .

ثالثاً : المعارف الشعبية .

رابعاً : الأدب الشعبي .

خامساً: الفنون الشعبية .

سادساً : الثقافة المادية[1] .

---

(١) انظر محمد الجوهرى وزملاؤه ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ص ٢٨ / ٢٩ .

وقد وصفنا هذا التقسيم وقتها بأنه « تصور مبدئى . . . . مشيرين منذ البداية إلى أنه ليس تقسيما نهائياً، وأنه قابل للمناقشة وللتعديل ، وبفضل آراء وخبرات زملائنا المشتغلين فى الميدان ، ومع اطراد العمل فى الدليل نفسه »[٢] .

وبعد ظهور هذا التقسيم بشهور قليلة — لم تزد عن نصف عام — أتيحت لنا الفرصة لعرض فكرة الدليل وبالتالى عرض تقسيم مقترح للتراث الشعبي ، أمام الزملاء الذين شاركوا فى « الحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفى فى جمهورية مصر العربية » التى نظمها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ( وحدة بحوث الريف ) فى الفترة من ٩ — ١٢ مايو ١٩٧٠[٣] . وكنا قد استطعنا تطوير التقسيم السداسى السابق ، وتعديله إلى تقسيم رباعى ، على النحو التالى :

أولا : المعتقدات والمعارف الشعبية .

ثانياً : العادات والتقاليد الشعبية .

ثالثاً : الأدب الشعبي وفنون المحاكاة .

رابعاً : الفنون الشعبية والثقافية المادية[٤] .

ويتبين القارئ من مقارنة التقسيم السداسى والتقسيم الرباعى أننا لم نحدث تغييراً انقلابياً فى فهمنا لحدود وموضوعات ميدان الدراسة . فالموضوعات هى هى لم تتغير ، ذلك أن القائمة الأولى كانت من الشمول والإحاطة ، بحيث لم تكن ثمة حاجة لإضافة جديد إليها . ولكن الاختلاف الوحيد يرجع إلى عدد الأقسام والأبواب الرئيسية التى قسمنا إليها التراث الشعبي ، وحتى فى هذا الصدد كان التغيير الذى أجريناه طفيفا ، ذلك أننا أدمجنا المعارف الشعبية مع المعتقدات الشعبية ، كما أدمجنا الفنون الشعبية مع الثقافة المادية . ولدينا بالطبع من الحجج ما نعتقد أنه يبرر ما ذهبنا إليه . ولعلنا لا نتجاوز إذا قلنا إن خبرتنا فى إنجاز القسم الأول من الدليل ( عن المعتقدات والمعارف الشعبية )[٥]، قد أكدت صحة ماذهبنا

---

( ٢ ) نفس المرجع ، ص ص ٢٧ — ٢٨ .

( ٣ ) وقد تقدمنا لهذه الحلقة بدراسة عن « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفى » ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٨ — ١٩٣ .

( ٤ ) انظر المرجع السابق ذكره ، ص ص ١٧٠ — ١٧٦ .

( ٥ ) أجرى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية — تحت إشراف كاتب هذه السطور — بحثاً ضخماً من ثلاث شعب لوضع :

. أول ببليوجرافية عربية عن مصادر الفولكلور المصرى ،

. وأول خريطة أساسية لأطلس الفولكلور المصرى ،

. والجزء الأول من دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى ، ويدور حول المعتقدات والمعارف الشعبية .

وهذه الأعمال ما زالت تحت الطبع .

إليه ، على الأقل فيما يتعلق بالشق الأول من التغيير . فالمعارف لا يمكن أن تنفصل عن المعتقدات ، لأن هذا التقسيم بين المعتقد والمعلومة ليس قائما بشكل واضح دائما فى ذهن الإنسان الشعبى ، ولكنه تقسيم نقيمه نحن — الدراسين — على المادة المدروسة . فهو تقسيم تعسفى افتراضى ( ومع اعترافنا بأن كل هذه التقسيمات تعسفية وافتراضية ، وأنها لغرض تيسير الدراسة والتحليل فقط ) . ولذلك فإن التقارب الشديد بين النوعين الذى قد يصل إلى حد الامتزاج الكامل ، يبرر فى رأينا إدماج الموضوعين ، حفاظا على وحدة المادة المدروسة من التشويه .

أما عن مبرر إدماج الفنون الشعبية والثقافية المادية فى قسم واحد ، فقد كان صادراً عن رغبة فى تأكيد قضية أساسية هى أن تناولنا للفنون الشعبية ليس قائما على معالجتها كمنتجات فنية ذات قيم جمالية فى ذاتها ، يمكن أن تكون مصدراً يجب أن تستلهمه الأعمال الفنية للفنانين المبدعين فى الوقت الحاضر . وهوما يرتبط كما نعرف « بالنزعة الفولكلورية » أو « النزعة الشعبية المفرطة » Folklorism[٦] : أعنى أن نظرتنا إلى الفنون الشعبية يجب أن تكون من نوع نظرتنا إلى العناصر الثقافية المادية ، أى كمنتجات تدل على ثقافة معينة ، وعلى شخصيات مبدعيها ومستخدميها ، وعلى إلقاء الضوء على ما بينهم من علاقات . . . . إلخ وجهات النظر التى سنعرضها عند تفصيل الكلام عن كل قسم رئيسى من أقسام التراث الشعبى . فهذا الإدماج ليس راجعاً إذاً إلى اعتبارات نظرية أو منهجية عامة ، وإنما هو رد فعل لتيارات دراسة هذا الموضوع فى بعض الكتابات المصرية ، رأينا أن أفضل سبيل لتقويمه هو وضعه مع الثقافة المادية فى قسم واحد للفت النظر إلى نوع ومستوى المعالجة المتوقعة من دراسة هذه المنتجات الفنية الشعبية .

ولكن القارئ سوف يتجاوز هذه التعديلات الطفيفة التى أدخلناها على تقسيمنا السابق سواء أقرنا على ذلك أو دون إقرار بصحة ما رأينا ، ليسأل عن وجهة النظر الأصلية فى هذا التقسيم ، سداسياً كان أو رباعياً ، ليسأل كذلك عن وجهات النظر الأخرى فى تقسيم مواد التراث الشعبى عند المؤلفين الآخرين فى البلاد الأخرى . وهو أمر نود أن نفصل فيه الكلام فيما يلى ، حتى يمكننا أن نتقدم فى دراستنا للتراث الشعبى على أسس سليمة رشيدة . ذلك أن كثيراً من العمل التنظيمى فيما بعد يتوقف على ضرورة الاتفاق على نظام معين يلتزم به الجميع . فهذا التقسيم هو الذى سيملى علينا تقسيم أبواب الدليل الرئيسية والفرعية[٧] . كما أن هذا التقسيم هو الذى سيحدد لنا تنظيم الأرشيفات التى يجب أن نقيمها لحفظ المادة المجموعة ، وتصنيفها ، وإتاحتها للباحثين . . . . . . إلخ .

---

( ٦ ) سنناقش بعض القضايا الأساسية المتعلقة بهذا الموقف فى الفصل السادس عشر من هذا الكتاب .

( ٧ ) أقصد دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى الذى سيتم الاسترشاد به عند جمع التراث الشعبى جمعاً منظماً فى المستقبل القريب . انظر حول هذا الموضوع الفصل الرابع عشر .

**محاولات التصنيف السابقة :**

إذا تصفحنا كتب المدخل الرئيسية فى دراسة الفولكلور – على المستوى العالمى – فسنجدها لا تتفق على نظام واحد فى ترتيب مواد التراث الشعبى ، ولا تجمعها وجهة نظر واحدة فى تفاصيلها فى تعيين حدود ميدان الدراسة . والملاحظة العامة فى هذا الصدد أن كل باحث يتأثر فى ذلك بتراث علم الفولكلور ( أو الفولكسكندة أو غيرها من المسميات ) فى بلاده ، كما يتأثر تأثراً واضحاً باهتماماته الشخصية التى يمليها عليه تخصصه ، أو التشجيع الذى تقدمه له الهيئات العلمية أو الحكومية(٨) .

فإذا بدأنا باستعراض تقسيم الثقافة فى كتاب « ملاحظات ومسائل أنثروبولوجية » ، على اعتباره أشهر دليل أنثروبولوجى عالمى لدراسة الثقافة والبناء الاجتماعى ، فنجده يقسم موضوعات البحث إلى أقسام رئيسية تختلف عن الفهم الشائع الآن للأنثروبولوجيا ، وكانت تتفق إلى حد بعيد مع التقاليد البريطانية فى دراسة الأنثروبولوجيا . هذه الأقسام الرئيسية هى :

١ – الأنثروبولوجيا الفيزيقية ( الطبيعة ) .

٢ – الأنثروبولوجيا الاجتماعية .

٣ – الثقافة المادية .

٤ – العاديات المأخوذة من الميدان(٩) .

فإذا كان القسمان الأول والرابع لا يخدمان كما هو واضح عملية التقسيم التى نحاولها هنا ، فإننا نجد موضوعاتنا موزعة على القسمين الثانى والثالث ، على النحو التالى : ( نسقط الأقسام الفرعية التى لا تتصل

---

( ٨ ) ولعل المثال البارز على ذلك الاهتمام الفائق الذى حظيت به الجوانب الفيزيقية للجسم الإنسانى فى ظل حكم هتلر ( فى ثلاثينات هذا القرن ) فى ألمانيا . وذلك بسبب الأفكار التى كانت النازية تروجها عن نقاء العنصر ، وتفوق العنصر الجرمانى على سائر العناصر ، وغير ذلك . بحيث إن كتب تلك الفترة لا تخلو من فصل – يقل أو يكثر – عن هذا الموضوع . فى الوقت الذى لا نتوقع أن نجد أى إشارة مسهبة إلى هذا الموضوع فى أى مدخل معاصر لدراسة التراث الشعبى ( اللهم إلا بعض المعتقدات المتعلقة بتفسير بعض الظواهر الجسمية ودلالتها على شخصية الفرد أو طباعه فى نظر المعتقد الشعبى : كالشخص السمين ( المرح ) ، والقصير ( الماكر ) ، وذى العاهة ( الجبار ) .... إلخ وهى تختلف طبعاً فى تأكيدها وفى نغمتها الأساسية عن الاتجاه النازى المشار إليه ، والذى سيطر على الفولكسكندة الألمانية مدة عقد كامل .

( ٩ ) Notes and Queries in Anthropology, by : A Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Routledge and Kegan Paul, London, First Edition Publised 1974, Sixth Edition (reprined), 1967.

بموضوعنا كالكلام عن المناهج أو غير ذلك ) .

أولا :

١ — البناء الاجتماعى
٢ — الحياة الاجتماعية للفرد .
٣ — التنظيم السياسى .
٤ — الاقتصاد
٥ — الطقوس والمعتقدات .
٦ — المعرفة والتراث .
٧ — اللغة .

ثانيًا :

١ — الحرف والحرفيون .
٢ — التزين والتجميل .
٣ — الأزياء .
٤ — البيوت .
٥ — النار .
٦ — الغذاء .
٧ — المنبهات والمخدرات .
٨ — الأدوات والآلات .
٩ — الأسلحة .
١٠ — السلال .
١١ — الخزف .
١٢ — الزجاج .
١٣ — المشغولات الحجرية ، والخشبية ، والمعدنية .
١٤ — الغزل والنسيج .
١٥ — الصباغة والتلوين .
١٦ — النقل والمواصلات .
١٧ — الفنون .
١٨ — الموسيقى .
١٩ — الرقص .
٢٠ — الدراما .
٢١ — الألعاب والتسلية .

ولعله من الواضح أن الكتاب يهمل — لاعتبارات كثيرة لا مجال للدخول فى تفاصيلها — كثيراً من موضوعات الأدب الشعبى ، ولا يبرز موضوعات المعتقدات والمعارف الشعبية بالقدر الواجب من التفصيل . هذا فيما يتعلق بسلبيات التقسيم . أما فيما يتعلق بايجابياته — وهى كثيرة — فيأتى على رأسها أنه يجمع بين الفنون الشعبية ( الموسيقى ، والرقص ، والدراما ، والألعاب . . . إلخ ) والثقافة المادية فى قسم واحد تحت عنوان الثقافة المادية . وهو ما يؤكد صحة وجهة النظر التى ذهبنا إليها فى تقسيمنا الرباعى المشار إليه فى مطلع هذا الفصل .

أما إذا أجلنا البصر بحثا عن بعض محاولات التصنيف البارزة لمواد التراث الشعبى فى القارة الأوربية — التى كان فهم الفولكلور ومضمونه فيها يختلف عنه فى بريطانيا — فيمكن أن نكتفى بالإشارة إلى تصنيف ريشارد فايس وبويكارت W. E. Peuckert ولاوفر Lauffer وسنعرض لهما فيما يلى :

فعند ريشارد فايس تتضح الأقسام الرئيسية التالية[١٠] :

١ ــ الوحدة العمرانية ( القرية ــ المدينة ــ الكفر . . . إلخ ) .

٢ ــ المبانى والمساكن .

٣ ــ الحياة الاقتصادية والثقافة المادية .

٤ ــ الغذاء .

٥ ــ الأزياء .

٦ ــ العادات والاحتفالات .

٧ ــ الألعاب والرياضة .

٨ ــ التمثيل والرقص .

٩ ــ الموسيقى والغناء .

١٠ ــ اللغة والتراث اللغوى .

١١ ــ المعتقدات والمعارف .

١٢ ــ القانون والطابع القومى .

ولا شك أن هذا التقسيم يتضمن كافة الموضوعات التى تعتبر مكونات التراث الشعبى . فالمعتقدات أو العادات ، والأدب الشعبى ، والثقافة المادية والفنون كلها ممثلة فى هذا التقسيم . والميزة الكبرى التى يتميز بها هذا التصنيف عن أى تصنيف آخر هو أنه لا يفصل فصلا حاداً بين الجوانب الروحية والجوانب المادية . فنجده مثلا فى كلامه عن الوحدة العمرانية يتناول شكلها العمرانى ( مثلا هندستها وتقسيمها وما إلى ذلك ) ، كما يتناول أسلوب الحياة فيها ، أو قل عقلية القروى وعقلية ساكن المدينة . كذلك فى المبانى يتناول شكل المسكن ، وأثاثه ، وتزيينه ، كما يتناول الأسلوب التقليدى فى البناء ، والعادات المرتبطة بسكنى البيت لأول مرة وهكذا . فهذا التصنيف الموضوعى مكنه من أن يلقى الأضواء على الموضوع الواحد من كافة جوانبه المادية والروحية ، فهو بذلك التقسيم الذى يتصف بأقل قدر من التعسف . كما أنه أكثر التصنيفات مطابقة لواقع التراث الحى . كل ما يمكن أن نلاحظه على هذا التقسيم أنه يفترض وجود تراث لعلم الفولكلور قبل أن يتسنى ــ أو لكى يتسنى ــ الأخذ به ، كما أنه يفترض فى الباحث الذى سيعتمد عليه الدراية المتكاملة بكل ميدان التراث الشعبى ، دون تأكيد على جانب دون الآخر ، كأن يتخصص فى الأدب الشعبى ، والمعتقدات ، أو العادات ، أو الموسيقى أو الرقص مثلا . ومن الواضح أن هذين الشرطين لا يتوفران فى دوائر المشتغلين بدراسة التراث الشعبى فى بلادنا ، ولذلك

(١٠) Richard Weiss, Volkskunde der Schweiz, Zurich, 1946, pp. XV ff.

آثرنا صرف النظر عن الأخذ بهذا التقسيم . لأن التقسيم كما قلت يخضع فى صياغته النهائية لظروف العلم فى المجتمع الذى يوضع له هذا التقسيم .

أما عن كتاب بويكارت ولاوفر (١١) فإن له أهمية خاصة من حيث إنه يقدم لنا صورة شاملة متكاملة عن ميدان الفولكسكندة ونشاط البحث العلمى فيه واتجاهات هذا البحث خلال العشرين سنة التى امتدت من ١٩٣٠ إلى ١٩٥٠ . ونلمس فى هذا الكتاب الأقسام التالية :

١ ــ المعتقدات الشعبية .

٢ ــ العادات والتقاليد .

٣ ــ التراث القصصى الشعبى .

٤ ــ الحكاية الخرافية Marehen

٥ ــ الحكايات الفكاهية القصيرة Schwank

٦ ــ الأغنية الشعبية .

٧ ــ اللغز .

٨ ــ المثل .

٩ ــ الثقافة المادية ، وتضم العناصر الفرعية التالية :

ــ البيت وأجزاؤه وزينته .

ــ الأثاث والأدوات المنزلية .

ــ الأوانى .

ــ الأدوات .

ــ آلات الموسيقى ، واللعب والرقص .

ــ أدوات العمل الزراعى ، وتربية الماشية . . . إلخ .

ــ الأشغال اليدوية النسائية .

ــ الأزياء .

ــ أدوات الاحتفال بالعيد .

ــ الفنون الشعبية .

والملاحظ على هذا التقسيم أنه يفصل ذلك الفصل الحاد بين الجوانب الروحية والجوانب المادية من

(١١) Will-Erich Peuckert und Otto Lauffer, Volkskudne. Quellen und Forschungen Seit 1930. In der Reihe : Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe, Herausgegeben von Prof. K. Honn, Bd. 14, Bern,

التراث الشعبي ، فى قسم يعالج الأغنية الشعبية ، أما الآلات الموسيقية ( التى تصاحب أداء هذه الأغنية ) فإنها تعالج فى قسم آخر منفصل . كما نجد أن هذا التقسيم يفسح مكانا بارزاً للأنواع الأدبية الشعبية ( من حكاية ، وأسطورة ، ومثل . . إلخ ) ، وهو ما يتفق وتراث هذا العلم فى أوربا ، حيث كان التركيز فيه فى بادئ الأمر على العناصر الأدبية الشعبية بالدرجة الأولى . وهو لا يهتم بنفس الدرجة بالمعتقدات والعادات ، وهما فى تقسيمنا قسمان رئيسيان يمثلان نصف مجموع التراث المدروس . ويؤكد لنا هذا من جديد انعكاس نظرة الباحث واهتماماته فى تحديده لأقسام التراث الشعبي . ولكن برغم أى ملاحظة فهذا التقسيم من أكثر التصنيفات كفاءة وموضوعية فى رأينا .

بقى فى النهاية أن نحقق لعرضنا هذا صفة الشمول ، فنترك التراث البريطانى ، وتراث القارة الأوربية ، ونلقى بنظرة على الجانب الآخر من المحيط ، على الولايات المتحدة . وهى فوق أنها تحقق لغرضنا صفة الشمول ، فإنها تحقق له صفة المعاصرة ، ذلك أن دراسة دورسون Dorson التى نختتم بها عرضنا التمهيدى موضوعة فى أواخر عام ١٩٧١ وصدرت فى الولايات المتحدة عام ١٩٧٢ ، وأصدرنا لها ترجمة عربية فى نفس الوقت (صدرت فى القاهرة فى شهر نوفمبر ١٩٧٢ )[١٢] .

أول نقط الالتقاء بين تصنيفنا وتصنيف دورسون أنه رباعى ، بمعنى أنه يقسم ميدان التراث الشعبي إلى أربعة أقسام رئيسية ، كما فعلنا نحن بشكل مستقل وقبله بنحو عامين . ولكنه يختلف فى تعيين مضمون هذه الأقسام ، نبدأ أولا باستعراض تصنيف دورسون :

١ — ميدان الأدب الشفاهى ( أو الأدب الشعبي ) .
٢ — الحياة الشعبية المادية أو الثقافة المادية .
٣ — العادات الاجتماعية الشعبية ( ويضمنها المعتقدات الشعبية ) .
٤ — فنون الأداء الشعبي ( الموسيقى الشعبية ، الرقص ، الدراما ) .

ومع أننا كما أشرت نتفق مع هذا التقسيم من حيث عدد الأبواب الرئيسية لمواد التراث الشعبي ، إلا أننا نختلف معه من حيث مضمون كل باب منها . فنلاحظ أولا أن المعتقدات الشعبية لا تحظى بما هى جديرة به فى رأينا من اهتمام . ومع أن كل ممارسة ( عادة شعبية أو اجتماعية ) هى تجسيد لمعتقد يكمن وراءها ، إلا أننا لو أخذنا بهذا الأسلوب لما كانت بنا حاجة أصلا إلى عمل أى تصنيف لمواد التراث الشعبي . ذلك لأن كل مواد التراث الشعبي شديدة التداخل والترابط والتفاعل بحيث إننا لن نسوغ لأنفسنا أبداً إقامة مثل هذه التقسيمات . فالعنصر الثقافى المادى ( كقطعة الزى ذات الزينة المعينة ، التى ترتدى فى احتفال معين ) هى تعبير اجتماعى عن مكانة صاحبها وعن نوعه ( ذكر أو أنثى ) وعن وضعه الاجتماعى ( من حيث مادة القماش المصنوع منه ، ولونه ، وطريقة تفصيله — إلخ ) ، وهى

( ١٢ ) ريتشارد دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ص ١٦ — ٣١ .

مرتبطة بمناسبة شعبية أى بعيد معين ، وهى فى تزيينها تعكس معتقدات سحرية معينة ( كما يبدو فى شكل الوحدات الزخرفية التى عليها ، أو فى الألوان التى ترتبط بالمناسبة ، كلبس الأسود فى الحداد ، والأبيض فى الزواج ) ، ثم فى نهاية الأمر قطعة مادية بمعنى الكلمة ( لأنها خامات ، وأسلوب صناعة معينة وهكذا ) .

ولما كنا نتفق على أن التقسيم تصوير لظروف البحث الفولكلورى والمستوى الذى بلغه ، فإننا نرى أن مجتمعنا يحتاج بالدرجة الأولى — كحاجة قومية عامة — إلى تطوير ثقافته التقليدية ، خاصة معتقداته الموروثة ، كى تستطيع أن تواكب التطور التكنولوجى المادى الذى بلغته المعدات الموجودة فى يد الإنسان المصرى . فالتقدم ليس الآلة المتقدمة فحسب ، ولكنه كذلك الإنسان المتقدم — فى فكره — خلف هذه الآلة . فأزمتنا أزمة تجديد تراثنا الاعتقادى ، وأعنى بالطبع الجوانب الخرافية المتخلفة من هذا التراث . لذلك تمثل دراسة المعتقدات مطلباً علمياً وقومياً من الدرجة الأولى . وكذلك هى جديرة فى رأينا بأن نفرد لها قسما خاصاً من أقسام هذا الميدان العلمى كى يمكنها بذلك أن تنال ما هى جديرة به من اهتمام .

هذا بالنظر إلى ظروف المجتمع ، أما فيما يتعلق بظروف البحث الفولكلورى فى بلادنا — سواء فى ذلك ما أنجزه المصريون أو الأجانب — فإننا نجد أن المعتقدات الشعبية كانت من أكثر عناصر التراث الشعبى التى استأثرت بجهود الباحثين ، وتحت أيدينا دراسات لا تكاد تقع تحت حصر لمعتقداتنا الشعبية فى الماضى والحاضر ، بحيث إن مطلبنا فى استقلال هذا القسم له ما يبرره فى ضوء تراث هذا العلم فى بلادنا أيضا .

بقيت النقطة الثانية والأخيرة فى اختلافنا مع تصنيف دورسون ، وهى إدماج الفنون الشعبية مع الثقافة المادية فى قسم واحد . وأعتقد أننى أوضحت موقفى وعرضت وجهة نظرى حول هذا الموضوع فى بداية هذا الفصل .

بقى أمامنا أن نستعرض تلك الأقسام الرئيسية الأربعة ، مشيرين بشكل عابر إلى الموضوعات التى تتضمنها . وهذه الأقسام الأربعة هى :

١ — المعتقدات والمعارف الشعبية .

٢ — العادات والتقاليد الشعبية .

٣ — الأدب الشعبى .

٤ — الثقافة المادية والفنون الشعبية .

## أولاً — المعتقدات والمعارف الشعبية :

تدل صفة « الشعبية » هنا على ما تدل عليه فى عبارة« الأغانى الشعبية » أو « العادات الشعبية» إلخ ، أى أننا نقصد المعتقدات التى يؤمن بها الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالمفوق الطبيعى . وليس من الأمور ذات الأهمية الرئيسية — مع أننا نوليها عنايتنا عند الدراسة وفى التحليل — ما إذا كانت هذه المعتقدات قد نبعت من نفوس أبناء الشعب عن طريق الكشف أو الرؤية أو الإلهام ، أو أنها كانت أصلا معتقدات دينية — إسلامية أو مسيحية أو غير ذلك — ثم تحولت فى صدور الناس إلى أشكال أخرى جديدة بفعل التراث القديم الكامن على مدى الأجيال ، فلم تعد بذلك معتقدات دينية رسمية بالمعنى الصحيح ، أى أنها لا تحظى بقبول وإقرار رجال الدين الرسميين . وقد كان الشائع أن يطلق عليها فى الماضى اسما ينطوى على حكم قيمى واضح ، إذ كانت تسمى خرافات أو خزعبلات[١٣] ومن الواضح أن هذه التسمية كانت صادرة من رجال الدين الرسمى ، سواء فى الخارج أو عندنا . لأن المعتقدات التى تدور حول هذه الموضوعات الغيبية ، ولا تتفق وتعاليم الدين الرسمى ، لا تستحق من وجهة نظر أصحاب هذا الدين اسم « معتقدات » . فكانت تسمى بهذا الاسم الخاطئ الذى تخلينا عنه اليوم كلية .

وتتميز المعتقدات الشعبية ببعض الخصائص التى تميزها عن سائر الأنواع الشعبية الأخرى ، « فاللغة الشعبية » تنطق ، وتكتب ، وتتطلب وجود شريك ليتم معه حديث ومجتمع يتفق على رموز هذه اللغة ، كذلك الزى الشعبى ، أو الحلى وأدوات الزينة كلها تستمد قيمتها من إظهارها للناس وإعلانها ، والعادات الشعبية لابد أن تمارس ، فتظهر بالضرورة على الملأ . . أما المعتقدات الشعبية — فهى على خلاف هذه العناصر الشعبية — أصعبها كلها فى التناول وأشقها فى الدراسة والبحث ، لأنها خبيئة فى صدور الناس ، وهى لا تلقن من الآخرين ولكنها تختمر فى صدور أصحابها وتتشكل بصورة — مبالغ فيها أو مخففة — يلعب فيها الخيال الفردى دوره ليعطيها طابعا خاصا . وهى مع تمكنها فى أعماق النفس الإنسانية موجودة فى كل مكان سواء عند الريفيين أو الحضر ، عند غير المثقفين كما عند الذين بلغوا مرتبة عالية من العلم والثقافة ، وصاروا يخضعون فى حياتهم وفكرهم للأسلوب العلمى . وهذه الحقيقة الأخيرة جديدة نسبيا على البحث العلمى ، حيث كان أبناء القرن التاسع عشر يعتبرون أن التفكير قبل المنطقى خاصية مميزة لطبقات معينة ، هى الطبقات الدنيا أو الشعبية ، على حين أن الطبقات العليا أو

(١٣) كذلك الحال فى اللغات الأجنبية : فى الإنجليزية حيث كان يطلق عليها اسم Superstitions ثم أصبحت تسمى Folk Belief . وفى الألمانية كانت تسمى أيضاً Aberglaube (أى خرافات) ثم تخلى الباحثون عن هذه التسمية وأصبحت تسمى الآن Volksglaube أيضاً . وهكذا .

حملة الثقافة الراقية يتميزون بتفكير منطقي خالص ، أى أنه لا يعرف المعتقدات الشعبية . ولكن كما قلت إنه ثبت منذ نهاية الربع الأول من القرن العشرين فساد هذا الرأى ، وأن المعتقدات الشعبية موجودة – ولكن بدرجات متفاوتة بالطبع – فى كافة الطبقات وعلى كافة المستويات .

ومن الخصائص المميزة للمعتقدات الشعبية أننا نصادف فى هذا المجال – أكثر من أى ميدان آخر من ميادين التراث الشعبي – ما يعرف بالأفكار أو المواقف الإنسانية العامة ، أو ما يعرف بالأفكار الأساسية[١٤] على حين نجد أن العادة الشعبية ، كالاحتفال ببداية العام أو بمناسبة من المناسبات ، مهما كانت بدائيتها وبساطتها تحمل بصمات شعب معين ، وتعبر عن شخصيته ، العادة دائما بنت شعب معين ، ومنطقة معينة ، وتراث تاريخي معين .

ومن المعتقدات التى تربطها أكثر من رابطة قرابة نوعية – وإن كانت مستقلة من حيث نشأتها – تلك الأفكار والأحاسيس التى تحرك الناس إزاء الظواهر الطبيعية العادية والشاذة ، كتصورات الناس عن الزلازل ، والبرق ، والخسوف ، والشهب . . . إلخ وكذلك تصورات الناس عن أسرار بعض الظواهر الفيزيقية والنفسية : كالأحلام ، والنوم ، والميلاد ، والموت ، ورؤية المستقبل بأنواعها ووسائلها المختلفة . وهناك شواهد عديدة على كثير من أوجه التناظر بين المعتقدات الدائرة حول الروح وأشكالها ، وحول قوة الحياة أو مبدأ الحياة وعن أماكن تواجدها فى الجسم الإنسانى (كالرأس ، والجمجمة ، والقلب ،

(١٤) الفكرة الأساسية Elementargedanke فى رأى باستيان Bastian هى أن شكلا أساسياً من أشكال الفكر شائع بين الناس ، أو يمكن أن ينشأ آلياً وبشكل مستقل عن أفكار أخرى مشابهة فى بيئات ثقافية أخرى ، وذلك بسبب الوحدة النفسية بين البشر . وقد صاغ باستيان هذا المصطلح فى عام ١٨٦٠ ، إلا أن فيلهلم جريم W. Grimm كان قد عبر عن الفكرة نفسها قبل ذلك بأربع سنوات . وكتب يقول فى مقدمة المجلد الثالث من كتاب « حكايات البيت والأطفال » : « هناك بعض الظروف التى تبلغ حداً من البساطة والطبيعية يجعلها تتكرر فى كل مكان . كما أن هناك أفكاراً تنبثق من تلقاء نفسها » . وقد قدم لنا بواس Boas – الذى كان على دراية طيبة بنظريات باستيان – عرضاً مختصراً وواضحاً لمفهوم الفكرة الأساسية قال فيه : « إن من شأن تصنيف التجربة – كما تتضح بصفة خاصة فى انفصال الشيء والصفة وإعادة تجسيد الصفات – أن يؤدى على الفور إلى أشكال فكرية عامة تعد تعبيراً عن العمليات العقلية نفسها برغم تنوعها الشكلى . ويندرج تحت هذه الفئة أيضاً الظهور العام للاختراعات والمعرفة الموضوعية عن العالم ونتاج العمل البدنى ، والمعرفة الميتافيزيقية الراجعة إلى مناهج التصنيف والمعرفة الدينية القائمة على استجابة الإنسان العاطفية للقوى التى تتحكم فيه ، والتى يتحكم هو فيها وتقنين الأسلوب الفنى ، وأخيراً الأخلاق .

قارن : إيكه هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ص ٢٦٦ – ٢٦٧ ، وكذلك محمد الجوهرى « حكايات الأطفال والبيت . الأخوان جريم ودراسة الأدب الشعبى » ، مرجع سابق .

والقدمين ، واليدين ، ورفات الجسد ، والدم، واللعاب ، وقلامة الأظافر ، والخلاص ( خلاص الوليد ) . . . إلخ ) .فهذه الظواهر جميعا مما يمكن أن نطلق عليه اسم « النظائر الثقافية » ، وأعنى بها ظواهر ثقافية متشابهة توجد فى مختلف أجزاء العالم ، وهى لا ترجع كلها بالطبع إلى النمو المتوازى Parallel Development ، وإنما ترجع كذلك إلى بعض العمليات الثقافية الأخرى كالتقارب والانتشار[١٥] . كما نصادف الأرواح ، والشياطين ، والقديسين ، والفتش Fetische عند معظم الشعوب تحت أسماء مختلفة ، ولكن جوهرها وطبيعتها واحدة ، أو شديدة التشابه ، وكذلك الطلسم ، والحجاب . . إلخ كما يندرج تحت تلك الفئة العامة من المعتقدات المفاهيم والتعاليم المتعلقة بالتحاشى ( كالتابو ) ونقل القوة المقدسة عن طريق الملامسة ، أو الارتباط أو غير ذلك ، ( ويمكن أن نعثر على كثير من هذه النظائر فى ميدان الطب الشعبى ) .

ويتوسل الإنسان إلى القوى العليا ، كالآلهة أو الشياطين أو الفتش Fetische عن طريق الصلاة ، كما يسترضيها بواسطة الأضاحى والقرابين ، ويتوسل إليها بالنذور والحج والزيارة ، ويستعين بها للحصول على البركة ولتحقيق أغراضه من العمليات السحرية التى يمارسها . ويعرف التراث السحرى آلاف الصيغ والدعوات للعن القوى الشريرة أو استرضاء القوى الخيرة واستعدائها على الشر .

كذلك تستخدم الأحجار ، والنباتات ، والحيوانات ، والنجوم والأشكال ، والصور ، والكلمات ، والتراتيل ، والأفعال فى هذا الصدد للتأثير — فوق الطبيعى — على تلك القوى فوق الطبيعية ، وإخضاعها لإرادة الإنسان أو اتقاء شرها .

وأثبتت علوم التاريخ القديم ، والأديان المقارن والأنثروبولوجيا وغيرها أن « العذرية » كثيراً ما تكون فى معتقدات وطقوس جميع الشعوب تقريبا شرطا أساسياً قبل الإقدام على بعض الأفعال الدينية والسحرية[١٦] . ويصدق نفس الكلام على معظم الشروط والإجراءات الأخرى التى تتطلبها أو تحبذها الطقوس والأعمال السحرية المختلفة ، كالصمت ، والصوم ، وخلو المعدة من الطعام ، والعرى ، إلخ[١٧] .

---

( ١٥ ) انظر مادة النظائر الثقافية Cultural Parallels فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

( ١٦ ) Vrgl. O. Erich und R. Beitl (hrgs.) Worterbuch der deutsc er Volkskunde, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1955, pp. 795-799, bes p. 797.

( ١٧ ) تناولنا هذا الموضوع بالتفصيل فى الفصل الثالث من رسالتنا للدكتوراه ، انظر :

Mohamed El Gawhary, Die Gottesnamen im magisehen Gebrauch in der al- Buni zugesc riebenen Werken, Disseration Bonn, 1968.

رسالة دكتوراه منشورة . ويتناول الفصل المذكور شروط الممارسة السحرية وأركانها .

أما أكثر العناصر الاعتقادية الشعبية انتشاراً سواء فى الماضى والحاضر، فى العالم القديم والجديد، عند الشعوب البدائية أو المتقدمة فهى أساليب التنبؤ بالمستقبل ومحاولة استطلاع الغيب (الكهانة، والتنبؤ، التفاؤل والتشاؤم، . . إلخ). والملاحظ أننا نصف كثيراً من هذه المعتقدات الشعبية بأنها لا تاريخية، بمعنى أنها لا تنتسب إلى مرحلة تاريخية معينة أو أنها من صنع فرد بعينه، على نحو ما ننظر إلى بعض منتجات الفن الشعبى، التى توصف بهذه السمة أيضا. ولكن برغم هذه الحقيقة العامة إلا أننا يجب أن نطرح على أنفسنا فى كل مرة نتصدى فيها لدراسة موضوع من موضوعات المعتقدات الشعبية سؤالا عن تاريخها، وعن ظروف العصر الذى ظهرت فيه، والمؤثرات التاريخية التى عدلت فيها . . إلخ ذلك من مشكلات التحليل التاريخى. ففى معتقداتنا الشعبية شرائح من هذا النوع الإنسانى العام (اللاتاريخى)، وشرائح من الحضارة الفرعونية، وأخرى من الحضارة القبطية، وغيرها من الحضارة الإسلامية، وغيرها من حضارات الشعوب الأخرى التى اختلط بها المصريون على طول تاريخهم (كالعبريين، والفرس . . إلخ). وهو موضوع تناولناه بشىء من التفصيل فى مكان آخر[18].

أما عن تصنيفنا للمعتقدات الشعبية المصرية، فيمكن أن نوجزه فى الموضوعات الأساسية التالية، التى يضم كل منها عشرات، وأحيانا مئات، الموضوعات الفرعية:

١ — الأولياء.
٢ — الكائنات فوق الطبيعية.
٣ — السحر.
٤ — الطب الشعبى.
٥ — الأحلام.
٦ — حول الجسم الإنسانى.
٧ — حول الحيوان.
٨ — النباتات.
٩ — الأحجار والمعادن.
١٠ — الأماكن.
١١ — الزمن.
١٢ — الأوائل والأواخر.
١٣ — الاتجاهات.
١٤ — الألوان.
١٥ — الأعداد.
١٦ — الأنطولوجيا.
١٧ — الروح.
١٨ — الطهارة.
١٩ — النظرة إلى العالم.

## ثانياً — العادات والتقاليد الشعبية :

لايوجد ميدان من ميادين التراث الشعبى — بعد الأدب الشعبى — حظى بمثل ما حظى به ميدان العادات الشعبية من العناية والاهتمام. وقد تمثلت هذه العناية وهذا الاهتمام فى الدراسات الفولكلورية

(١٨) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

والسوسيولوجية العديدة من ناحية ، وفى عمليات الجمع والتسجيل من ناحية أخرى . ولذلك وصل التراث الدائر حول العادات الشعبية إلى الحد الذى أصبح معه من المستحيل على باحث واحد أن يلم به إلماما كاملا . ومازال أمام الباحثين شوط طويل قبل الانتهاء من دراسة وتحليل المادة المجموعة . ويرتبط بهذا الاهتمام الواسع – كما هو متوقع – تنوع أساليب التناول ، واختلاف المنظور الذى يطل منه الباحث على الموضوع . وقد اضطلعت كثير من كتب « المدخل » « والمقدمات » فى دراسة العادات الشعبية بمهمة إلقاء الضوء على هذه الاتجاهات الرئيسية المختلفة ، مما لن يتسع له مجال العرض هنا[١٩] .

والعادة – فيما يتصل بتعريفها – ظاهرة أساسية من ظواهر الحياة الاجتماعية الإنسانية . هى حقيقة أصيلة من حقائق الوجود الاجتماعى . فنصادفها فى كل مجتمع ، تؤدى الكثير من الوظائف الاجتماعية الهامة ، عند الشعوب البدائية ، كما عند الشعوب المتقدمة ، عند الشعوب فى حالة الاستقرار ، وفى حالات الانتقال والاضطراب والتحول . وهى موجودة فى المجتمعات التقليدية التى يتمتع فيها التراث بقوة قاهرة وإرادة مطلقة ، كما أنها استطاعت أن تحافظ على كيانها ووجودها فى ظل مجتمعاتنا العلمانية المتطورة ، وابتكرت لذلك عديداً من الأشكال والصور الجديدة التى تناسب العصر . ولذلك فمن الخطأ الكبير الاعتقاد بأننا لايمكن أن نلتمس العادات الشعبية ( أو العادات الاجتماعية ) إلا فى التقاليد العتيقة المتوارثة فحسب . كما أنه من العبث الاقتصار عند محاولة تفسيرها على إرجاعها إلى صورها القديمة وأصولها الغابرة . فالعادات الشعبية ظاهرة تاريخية ومعاصرة فى نفس الوقت . وقد تبدو لنا فى بعض الأحيان خلوا من المعنى[٢٠] . ولكن من الخطأ التماس معناها فى صورتها الأصلية والقديمة فقط . فهى تتعرض لعملية تغير دائم يتجدد بتجدد الحياة الاجتماعية واستمرارها ، وهى فى كل طور من أطوار حياة المجتمع

---

( ١٩ ) انظر استعراضاً لأبرز هذه الدراسات عند :

A. Bach, Deutsche Volkskunde, 3. Auflage, Heidelberg, 1960.

W. E. Peckert and O. Lauffer, op. *cit.*

Josef Dunninger. «Brauchtum» in : Deutsche Philologie im Aufriss, 1962,Spalte 2571-2640.

( ٢٠ ) المقصود هنا أن التمسك بالتراث ، أو الإيمان الأعمى بكل ما هو قديم ، قد يخلق حالات انفصام بين الشكل والمضمون ، وبالتالى يسمح بوجود واستمرار أشكال خالية من المضمون . وهى عبارة عن سلوك يمارسه الناس دون أن يدروا له معنى أو يستطيعون له تبريرا . وهى ظاهرة معروفة فى دراسة العادات والتقاليد وترجع إلى النزعة الشكلية ، أى نزعة تبجيل الأشكال الأصلية المتوارثة ( أو ما يعتقد أنها كذلك ) دون الانتباه إلى ما تنطوى عليه من معنى . قارن الفصل السادس عشر من هذا الكتاب .

كذلك استعرض ريشارد فايس مشكلة الشكل والمضمون فى العادات الشعبية بالتفصيل فى الفصل السادس من كتابه الفولكلور السويسرى ،

R. Weiss, Volkskunde der Schweiz, op. *cit.*, Kap. 6

تؤدى وظيفة وتشبع حاجات ملحة . ومن البديهى أنها فى أدائها لهذه الوظيفة فى مجتمع معين ( محدود بزمان معين ومكان معين ) ترتبط بظروف هذا المجتمع وواقعه .

وقد كان البعض يتصور فى الماضى أن العادات الشعبية « الحقيقية » لا توجد إلا حيثما يوجد الإنسان التقليدى بعقليته السحرية الخرافية فوق الطبيعية وقبل المنطقية، على خلاف إنسان العصر الحديث الذى يعيش حياة عقلية رشيدة فى كل أو معظم جوانبها . ولم يعد البحث الفولكلورى الحديث يشارك أصحاب هذا الفريق رأيه، ويرى أن هذه المقابلة بين الإنسان « التقليدى الخالص» والإنسان « العقلى الخالص» مقابلة زائفة ليس لها أساس من الواقع ، فالإنسان وحدة واحدة، ذو طبيعة اجتماعية متجانسة، وهو كحيوان اجتماعى يخضع دائماً أبداً لسطوة التراث ، سواء اتسعت دائرة هذا الخضوع أو ضاقت[٢١]. فالعادات الشعبية ليست كما أوضحنا مشكلة تاريخية ، وإنما هى مشكلة معاصرة ذات صلة مباشرة بواقعنا . فهى قطعة من ذواتنا ، ومن واقع حياتنا ، طالما كنا نعيش فى مجتمع إنسانى ، ولذلك نستطيع تناول العادات فى وجودها الراهن ، وانطلاقاً من الحاضر . ولن نستطيع أن نفهم العادات الشعبية بمعناها الواسع فهماً كاملا ومنصفاً إلا إذا نظرنا إليها كتعبير عن واقع إنسانى اجتماعى يتخذ من العالم الواقعى موقفاً معيناً ، قد يتفق مع موقفنا ، وقد يختلف معه فى كثير من الحالات . هذه النظرة هى الكفيلة بوصولنا إلى فهم سليم لطبيعة العادات الشعبية . فمن خلال هذا الموقف — الذى يمثل حقيقة أساسية من حقائق النفس الإنسانية — تنمو العادات كتعبير ظاهرى عن هذا الوجود الداخلى .

ومن الممكن تصنيف هذه التعبيرات التى تتخذ شكل علامات ، أو رموز أو أفعال . . . أو غير ذلك من أشكال . ولكننا سوف نتبين من تأمل هذه الأشكال التعبيرية الوفيرة أن هناك أنماطاً أساسية من السلوك المعتادة ( أو من العادات الشعبية ) تتكرر فى كل العصور وفى جميع الثقافات، ويعتبر مفهوم عنصر العادات Brauchelement أداة تحليلية هامة فى تحديد هذه الأنماط الأساسية، وعنصر العادات فى رأى ريشارد فايس R. Weiss هو التعبير الدرامى الذى يظهر فيه سلوك مألوف ، ويبرهن على رأيه هذا قائلا إن : « هناك بعض صور التعبير البسيطة أو وسائل العرض التى تتكرر دائماً كعناصر عادة احتفالية ابتداء من أقدم طقوس الإخصاب أو تقديس الموتى حتى أحدث عادات الأعياد التى نعرفها . . . وتستخدم الممارسات السحرية الريفية القديمة التى تستهدف زيادة الخصوبة ، والاحتفالات الحالية فى المدن ، والمواكب الدينية والاجتماعات الحزبية الحديثة . تستخدم جميعها الأشكال نفسها وعناصر العادات نفسها ، التى يمكن تسميتها طقوساً ، إذا ما كانت تعبر عن مضمون اعتقادى » . ويقول علاوة على ذلك : « إنه يمكن أن يختلف معنى كل عنصر تبعاً

( ٢١ ) قدم ريشارد فايس عرضاً مفصلا لهذه القضية فى أكثر من موضع من كتابه المذكور ، انظر ، الفولكلور السويسرى ، ص ١٥ وما بعدها .

للمستوى الثقافى الذى يظهر فيه ، والمناسبة التى يستخدم فيها »[٢٢] .

فالعادات الشعبية إذاً ميدان من ميادين الدراسة الذى يساهم فى دراسته جميع العلوم التى تهتم بالإنسان فى مظاهر حياته الاجتماعية والتاريخية . وفى مقدمة هذه العلوم : علم الاجتماع ، والميثولوجيا ، وعلم الأديان ، وعلم النفس ، والأنثروبولوجيا ، والفولكلور . . . إلخ . فكل هذه العلوم تدخل العادات كموضوع من موضوعات البحث فيها . وليس من التحيز ولا المبالغة القول بأن كل هذه المعلومات تتجمع فى النهاية فى ميدان علم الفولكلور ، فهو العلم الذى يتميز بنظرة عامة شاملة إلى الحياة الشعبية ، وهو الذى يتحتم عليه لهذا السبب أن يستعين بنتائج الدراسات التى تنتهى إليها كل العلوم المشار إليها عن العادات الشعبية . ومن الطبيعى أن تؤثر نتائج دراسة الفولكلور للعادات على دراسة العلوم الأخرى ، بحيث يكون التأثير متبادلا فى كلا الاتجاهين .

ولو انتقلنا إلى محاولة تحديد الخصائص الأساسية للعادة الشعبية ، أو تقديم تعريف شامل لها ، لوجدنا الصورة أمام ناظرينا متنوعة أشد التنوع . فمصطلح « عادة » — كما يؤكد إيكه هولتكرانس A. Hultkrantz — من المفاهيم الأساسية فى الدراسات الإثنولوجية أو دراسات الحياة الشعبية . الأمر الذى أدى إلى اشتغال الكثير من الباحثين بها ، والجدل حول أهميتها « ويتضح المدى الواسع للتفسيرات المقدمة فى كثرة التعريفات التى وضعت لهذا المصطلح »[٢٣] :

ويمكننا أن نلخص تلك السمات الرئيسية فيما يلى . العادة الاجتماعية أولا فعل اجتماعى ، فليست هناك عادة اجتماعية خاصة بفرد واحد فقط . إنما العادة تظهر إلى الوجود حيث يرتبط الفرد بآخرين ويأتى أفعالا تتطلبها منه الجماعة أو تحفزه إليها . عندئذ فقط نكون بصدد « عادات اجتماعية » أو « عادات شعبية » . ومن خصائص العادة ثانياً أن تكون متوارثة أو مرتكزة إلى تراث يدعمها ويغذيها . وقد سبق أن أوضح ريل Riehl أن السلوك يتحول إلى عادة عندما « يثبت من خلال عدة أجيال ، ويتوسع ، وينمو » ، ومن ثم يكتسب سلطاناً . ويبدو نفس التأكيد على أهمية عوامل التراث فى تكوين العادة فى مؤلفات علماء الإثنولوجيا والفولكلور المحدثين مثل جايجر ، وفايس ، وفيكمان . وتتضح أهمية التراث فى الحقيقة التى مؤداها — على نحو ما أشار فان جنب Van Gennep — فى أن العادة تنتمى إلى المجتمع الريفى

(٢٢) Cf. R. Weiss, op. *cit*, pp. 160 ff.
وكذلك قاموس الإثنولوجيا والفولكلور الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ٢٦٣ .

(٢٣) قارن إيكه هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، مادة عادة ( اجتماعية ) ، ص ص ٢٤٧ — ٢٤٩ . وقد أورد هولتكرانس تعريفات مالينوفسكى ، وسابير Sapir ، وشبايزر Speiser ، وريل Riehl ، وجايجر Geiger ، وهابرلاندت Haberlandt وفيكمان Wikman وتوليس Thouless ، وفايس . إلخ .

أكثر من انتمائها إلى المجتمع الحضرى . ونلاحظ ثالثاً أن معظم الدارسين قد قبلوا ، سواء ضمنا أو صراحة ، تعريف العادة كقوة معيارية ، وكظاهرة تتطلب الامتثال الاجتماعى ، بل الطاعة الصارمة ، فهى فى ذلك رائدة للقانون. ومن هنا تعريف فيكمان للعادة بأنها ذات طبيعة معيارية ، تستمد سلطتها رأسياً ( أى تاريخياً ) وأفقياً ( أى اجتماعياً ) . وكذلك يقول توليس إن « العادات متطلبات سلوكية تعيش على ميل الفرد لأن يمتثل لأنواع السلوك الشائعة عند الجماعة ، وكذلك على ضغط الرفض الجماعى لمن يخالفها(٢٤) » ونجد رابعاً أن العادة ترتبط كما ألمحنا بظروف المجتمع الذى تمارس فيه . ونعنى بهذا أن العادة مرتبطة بالزمن ، مرتبطة بموعد أو مناسبة زمنية معينة ( من هذا مثلا : العادات المرتبطة بتتابع وتعاقب فصول السنة ، مثل رأس السنة الهجرية ، وعاشوراء ، ومولد النبى ، ورمضان ، والعيدين ، والاحتفال بموسم الحج . . إلخ ) أو هى ترتبط بمواقف أو أحداث معينة فى حياة الفرد أو المجتمع ( كالميلاد ، والزواج . . . إلخ ) . وهذا الارتباط بزمان ومكان معينين هو الدليل على القيمة الوظيفية العالية التى تتمتع بها العادات فى المجتمع . والعادات أخيراً تتخذ أشكالا أو صوراً متعددة ، والشاهد على ذلك تلك التنويعات اللانهائية من العادات فى كافة مجالات الحياة ، وبهذه الصور المتباينة تبعا لمتغيرات عديدة ( كالتباين حسب العمر ، وحسب النوع ، وحسب الدين ، وحسب المهنة ، وحسب النظرة إلى الحياة ، وحسب آلاف العوامل الأخرى ) .

أما إذا نظرنا إلى المجالات التى تمارس فيها العادات وظائفها ، فنجدها متعددة ومتنوعة أشد التنوع . فهى تشمل العالم غير الإنسانى وفوق الإنسانى ، كما تشمل حياة الإنسان نفسه البيولوجية والاجتماعية على السواء ( الميلاد ، والموت ، الزواج ، العلاقات مع الجيران ، المجتمعات المحلية ، القرية ، والمدينة . . . إلخ ) . كما تشمل مجالات الزمن ، أو تغطى حدود الزمن (كالمناسبات المرتبطة بتتابع العام ، سواء كان تقويما شمسياً أم قمرياً ، والمواسم ، وفترات الانتقال ، والأوقات الحرجة ، والتاريخ والذكريات . . . إلخ ) .

فإذا نظرنا إلى وظائف العادات فى جملتها وجدنا صورة كاملة للحياة ، صورة تعطى الحياة بهاءها ورونقها ، وتضفى عليها شرعيتها ومعناها . فالوجود الإنسانى يفصح عن نفسه فى العادات . والعادات هى التى تضع فى يد الإنسان السلاح الذى يواجه به أسرار الوجود . ومشكلات الحياة ، وهى الأداة التى يدعم بها علاقاته مع مجتمعه .

وقد اهتم دارسو الإثنولوجيا والفولكلور بمناقشة العلاقة بين مصطلح العادات والعديد من المصطلحات القريبة منه على نحو أو آخر . فدار جدل طويل حول الصلة بين العادات والاصطلاح Convention

( ٢٤ ) فيما يتعلق بمشكلة العلاقة بين العادة والقانون العرفى ، فقد ناقشها هولتكرانس فى المرجع السابق ، ص ص ٢٤٨ — ٢٤٩ .

والقانون العرفى Customary law والعادات الشعبية أو « الأساليب الشعبية» Folkways ، وآداب اللياقة Manners والسنن Mores ، والتقليد Usage والموضه Fashion . . إلخ[٢٥] .

ولعل أهم المفاهيم السابقة بالنسبة لمفهوم العادة هى الموضة ، على اعتبار أن الفروق بين العادة والمفاهيم الأخرى فروق دقيقة ، وقد تكون أحيانا زائفة أو مصطنعة ، لأنها قد تستخدم بالتبادل أو يحل بعضها محل الآخر وهكذا. ويقول سابير Sapir عن العلاقة بين الموضة والعادة: « يمكن التمييز بين العادات الاجتماعية ذات الأمد الطويل ، والعادات الاجتماعية ذات الأمد القصير التى تعرف باسم موضات ، وتبدأ الموضة عادة بواسطة فرد معين أو جماعة معينة من الأفراد ، وفى حالة ما إذا استمرت هذه الموضات فترة كافية بحيث يبدو من غير المهم استرجاع أصل هذا النمط السلوكى أو مكانه الأصلى ، فإنها تصبح عادات اجتماعية. فلبس قبعة عبارة عن عادة اجتماعية ، أما لبس نوع معين من القبعات فهو موضة تخضع للتغيير السريع نسبياً . . فلا يجوز أن تعد الموضات إضافات للعادة الاجتماعية ، وإنما تنويعات تجريبية للموضوعات الأساسية للعادة الاجتماعية »[٢٦] وقد أضاف كروبر Kroeber أنه من الصعب تحديد أين تنتهى الموضة وأين تبدأ العادة الاجتماعية ، ذلك لأن العادة الاجتماعية تتعرض للتغيير هى الأخرى . وينبه فايس إلى أن الموضة تفتقر إلى التراث على خلاف العادة الاجتماعية .

وقد سبقت الإشارة إلى أن ريتشارد دورسون يجمع بين العادات والمعتقدات فى قسم واحد ، على اعتبار أن العادة ليست فى النهاية سوى تعبيراً عن معتقد معين ، فاعتقاد المرء فى السحر ، واعتقاده كذلك أن حدوة الحصان يمكن أن تبطل مفعول السحر أو « النظرة » هو الذى يجعله يقدم على ممارسة سلوكية معينة ، إذ يثبت فوق باب بيته حدوة حصان لتجنب السحر .

وقد نبه بعض الباحثين إلى أن العادات الاجتماعية العامة والخاصة تنطوى على فعل مادى ملموس ( هو تعليق الحدوة ) ، وعلى معتقد مشترك ( هو الإيمان بالسحر ومسبباته وإمكانيات تجنبه ) ، وعلى شيء مادى ( هو هنا حدوة الحصان نفسها ) . ويلاحظ دورسون على ذلك أنه . . . « وغالبا ما ترتبط هذه العادات ارتباطا وثيقا بمعتقدات عميقة الجذور عند ممارسيها ، وتعتبر فى حد ذاتها نوعا فولكلوريا مستقلا[٢٧] » . فهو بذلك لا يسد الطريق تماما أمام تصنيفات مثل تصنيفنا تريد أن تفرد للمعتقدات الشعبية قسما خاصا من أبواب التراث الشعبى .

( ٢٥ ) قارن هذه المواد جميعا ومواد أخرى عداها عند هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه صفحات : ٣٧ ، ٢٩٤ ، ٢٤٦ ، ٣٢ ، ٢٢٦ ، ١٢٥ ، ٣٤٢ على التوالى .

( ٢٦ ) انظر المرجع السابق ، ص ص ، ٣٤٢ – ٣٤٣ .

( ٢٧ ) قارن دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ص ٢١ – ٢٨ ، خاصة ص ٢٣ .

وفيما يلى تصنيف مقترح للموضوعات التى تندرج تحت ميدان العادات والتقاليد الشعبية :

## ١ ـ عادات دورة الحياة :

( ا ) الميلاد : الحمل ـ الوضع ـ الوليد ـ السبوع ـ التسمية ـ تنشئة الطفل ـ البلوغ .

( ب ) الزواج : الخطوبة ـ الشبكة ـ الزفاف ـ بيت الزوجية ـ فض البكارة ـ الصبحية ـ التأخر فى الزواج ـ زواج الأقارب ـ الرجل والمرأة بعد الزواج .

( حـ ) الوفاة : استعداد الحى للموت ـ العلامات التى تنبئ بوقوع الموت ـ سلوك الميت والمحيطين به قبيل وبعد الموت ـ إعلان الوفاة ـ الغسل ـ الكفن ـ النعش ـ الدفن ـ الجنازة ـ صلاة الجنازة ـ الجبانة ـ الحوش ـ القبر ـ عملية الدفن ـ المأتم ـ قيود الحداد ـ مناسبات ـ زيارة القبور ـ الزيارة نفسها ـ الرحمة ـ مناسبات تقبل العزاء ـ مصير الأرملة .

## ٢ ـ الأعياد والمناسبات المرتبطة بدورة العام ، وتشمل :

( ا ) الأعياد الدينية : رأس السنة الهجرية ـ أوائل الشهور العربية ـ عاشوراء ـ مولد النبى شهرى رجب وشعبان ـ شهر رمضان ـ العيدان ـ الحج .

( ب ) الأعياد القومية : وفاء النيل ـ شم النسيم ـ ليلة النقطة ـ العيد القومى ـ عيد الأسرة ـ عيد العمال .

( حـ ) المواسم الزراعية : كالعادات المرتبطة بمواسم الحصاد مثلا .

## ٣ ـ الفرد فى المجتمع المحلى ، وتشمل :

( ا ) المراسيم الاجتماعية : كمراسيم الاستقبال والتوديع والعلاقات بين الكبير والصغير ، والغنى والفقير ، والذكر والأنثى ـ العلاقات بين الفرد والمجتمع ، وبين طبقات ومهن معينة كالحانوتية والحلاقين .

( ب ) العلاقات الأسرية ، وفيها يوضح مركز الأب والأبناء والأم ، والعلاقة بين الأكبر والأصغر .

( حـ ) اللائق وغير اللائق :

( د ) الموقف من الغريب والخارج على العرف والمألوف .

( هـ ) العادات والمراسيم المتعلقة بالمأكل والمشرب .

(و) الروتين اليومى . ويراعى هنا البرنامج اليومى لنشاط الفرد ، والعادات الشائعة بالنسبة للتوقيت اليومى ، مثل عادة القيلولة .

(ز) فض المنازعات كمجلس العرب وحقهم وما إلى ذلك .

(ح) التحكيم . ويظهر الجانب الاعتقادى فيه ، مثل طقس البشعة .

## ثالثا — الأدب الشعبي :

لعل من أيسر الأمور على الباحث أن يدعى انتماء الأدب الشعبي إلى التراث الشعبي ، ليس كميدان عادى ، وإنما كواحد من أبرز موضوعاته وأكثرها عراقة . ووجه اليسر فى هذا أن علم الفولكلور كان مرحلة من مراحل تطوره يقوم أولا وأخيراً على دراسة الأدب الشعبي . فالأدب الشعبي موضوع تقليدى بارز من موضوعات التراث الشعبي لسنا فى حاجة إلى أن نسوق أدلة للتدليل على ذلك . وقد سلفت الإشارة إلى أنه أكثر موضوعات التراث الشعبي حظا من البحوث والدراسات . ومهما اختلف الباحثون على حدود علم الفولكلور ، فهم لا يختلفون لحظة على أن ميدان الأدب الشعبي يقع فى مكان القلب من هذا العلم .

وقد شاعت تسميات متعددة لهذا الميدان ، واختلف الباحثون فى تحديد موضوعاته الفرعية التفصيلية التى تندرج تحته . واستغرق ذلك جدل طويل ليس هذا مجال الخوض فيه . ولكننا يمكن أن نقول إنه يسمى أحيانا الأدب الشعبي — كما فعلنا هنا — أو الأدب الشفاهى Oral Literature ، أو الفن اللفظى Verbal Art أو الأدب التعبيرى Expressive Literature . وقد عرضنا فى سياق سابق لمناقشة سريعة لمختلف هذه المسميات يمكن للقارئ أن يرجع إليها(٢٨) .

كذلك تباينت الاتجاهات فى تعيين حدود هذا الميدان الفرعى وتحديد موضوعاته . ولكن هناك مع ذلك اتفاق كامل على بعض الأنواع الأدبية الشعبية الرئيسية . ويمكن أن نستوضح ذلك من خلال مناقشة سريعة لثلاثة تصنيفات رئيسية لموضوعات الأدب الشعبي عند كل من رشدى صالح ، ونبيلة إبراهيم . وريتشارد دورسون .

ومع أن تصنيف رشدى صالح هو أقدم تلك التصنيفات الثلاثة جميعا ، إلا أنه أوفاها وأكملها . ليس هذا فحسب بل أقربها جميعا إلى الإحساس بالواقع الشعبي المصرى الحى ، وهذه ميزة ليست بالهينة ولا القليلة .

---

(٢٨) انظر الحاشية رقم ٧ من كتاب نظريات الفولكلور المعاصرة ، الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ١٦ — ١٧ .

يعدد رشدى صالح من بين الأنواع الأدبية الشعبية الأنواع التالية(٢٩) :

١ — المثل :

٢ — اللغز .

٣ — النداء .

٤ — النادرة .

٥ — الحكاية .

٦ — السيرة .

٧ — التمثيلية التقليدية .

٨ — الأغنية .

٩ — الموال ، (مع ملاحظة أنه ليست للترتيب علاقة بالأهمية) .

ولولا بعض التفاصيل الفنية الدقيقة لكان هذا التصنيف أوفى التصنيفات جميعا وأصلحها للاستهداء به عند جمع التراث الأدبى الشعبي المصرى ، فهو من ناحية لا يفرق بدقة — وبشكل واضح — بين ثلاثة أنواع متقاربة بعض الشيء من مواد الإبداع الشعبي هى النكتة ، والنادرة ، والقصة الفكاهية . فالنكتة عبارة عن قصة قصيرة جداً تتميز بطبيعتها الدرامية ، كما أنها تتميز بتصعيد الحدث ونهايته بطريقة فجائية تتركز فيها الفكرة الأساسية فى النكتة .

وتشترك النكتة مع النادرة anecdote فى أن كلتاهما تثير الضحك ، إلا أن النادرة قد تعنى أحيانا الحدث الطريف الذى يسرد سردا ، كما أنها — وخاصة فى اللغة الإنجليزية — قد تعنى أسطورة تاريخية مرتبطة بشخص معين .

أما القصة الفكاهية Merry Tale فتشترك مع النكتة فى طابعها الفكاهى القصصى ، وتختلف عنها فى الطول، وغياب عنصر التصعيد المشار إليه فى النكتة ، وغياب النهاية الفجائية فى الغالب .

والأمر الثانى أن رشدى صالح لم يتعرض بالمناقشة لشكل من الأشكال الأدبية الشعبية العالمية وهو الأسطورة . ومع أن تراثنا الشعبي العربى فقير فى هذا النوع من الأدب الشعبي ، إلا أنه مع ذلك جدير بالمناقشة على أى حال . ولو أننا — إذا خيرنا بين التركيز على الأشكال العالمية أو المحلية البحتة — نرحب دون تردد بالاحتمال الثانى ، فالمحلية هى سبيلنا إلى الأصالة ، والأصالة هى التى يمكن أن تحقق لنا إضافة حضارية إلى التراث العالمى .

---

(٢٩) انظر أحمد رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، وكذلك فنون الأدب الشعبى ، فى جزأين ، الطبعة الأولى ، دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

ومع أن رشدى صالح أشار بشكل عابر إلى منظومات الزار ومدائح الأولياء وغيرها[٣٠] ، إلا أنه لم يفصل مع ذلك بالقدر الكافى فى تناول هذه الأنواع الأدبية الشعبية بما يوازى مكانتها فى تراثنا الاعتقادى الشعبى .

أما نبيلة إبراهيم فقد قدمت فى كتابها « أشكال التعبير فى الأدب الشعبى » تصنيفا لأبرز الأنواع الأدبية الشعبية كما يلى :

١ — الحكاية الشعبية .
٢ — الحكاية الخرافية .
٣ — الأسطورة . . :
( ا ) الأسطورة الكونية
( ب ) أسطورة الأخيار والأشرار
٤ — المثل .
٥ — اللغز .
٦ — النكتة[٣١] .

ومن الواضح أن هذا التقسيم فى الوقت الذى يفصل فيه الكلام عن بعض الأنواع العالمية — التى يفتقر إليها تراثنا الشعبى أحيانًا — يهمل أو يتجاهل كلية بعض الأنواع الهامة ، ومنها السيرة الشعبية[٣٢] ، والأغنية الشعبية ، والنداءات ، والأعمال الدرامية الشعبية ( التى قد يسميها البعض تمثيليات أو شيئا من هذا القبيل ، كما فى حالة خيال الظل مثلا ) ، والموال وتنويعاته المختلفة . ثم إنه يصدق على هذا التصنيف ما سبق أن أشرنا إليه عند حديثنا عن التصنيف السابق من حيث عدم التمييز بين النكتة والنادرة والقصة الفكاهية .

نأتى فى النهاية إلى تقسيم ريتشارد دورسون الذى عرضه فى مقدمة كتابه « نظريات الفولكلور المعاصرة » ففى هذا التقسيم يحدد دورسون الأنواع التالية :
١ — الحكايات الشعبية .

---

( ٣٠ ) انظر ، رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، الذى سبقت الإشارة إليه ص ٩٦ وما بعدها وكذلك ص ١٢٣ وما بعدها .

( ٣١ ) انظر دكتورة نبيلة إبراهيم ، أشكال التعبير فى الأدب الشعبى ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، بدون تاريخ .

( ٣٢ ) مع أن الأستاذة الدكتورة نبيلة إبراهيم قد أجرت بحثها للدكتوراه على إحدى السير الشعبية ، ولعل هذا الإغفال ليس راجعاً إلى أنها تستبعدها من بين الأنواع الأدبية الشعبية الرئيسية . وإنما إلى أنها نشرت بملخص رسالتها كتاباً مستقلا . ولكن كان يجب أن يتضمن مع ذلك الكتاب — وهو عن أشكال التعبير فى الأدب الشعبى دون تحديد آخر — فصلا ولو قصيراً عن السيرة .

٢ ـ الأغانى الشعبية .

٣ ـ أهازيج الطقوس الدينية .

٤ ـ الألغاز .

٥ ـ الأهازيج .

٦ ـ الأسطورة .

٧ ـ الأمثال .

٨ ـ النكتة[٣٣] .

والشيء الوحيد الذى أغفله هذا التقسيم هو النداءات . أما الأعمال الدرامية فننبه إلى أن دورسون لم يضمنها قسم الأدب الشعبي عنده ، و إنما ضمنها قسم فنون الأداء الشعبي[٣٤] . أما الأنواع ذات الصبغة المحلية ـ كالموال مثلا ـ فلا يمكن أن نتوقع منه إشارة إليها .

وفيما يلى تقسيم مقترح لأهم الأنواع الأدبية الشعبية المصرية[٣٥] :

١ ـ السير ( الشعرى منها والنثرى ) .

٢ ـ الأسطورة .

٣ ـ الخرافة .

٤ ـ الحكاية .

٥ ـ الموال بأنواعه المختلفة (كالموال العادى ، والموال القصصى . . إلخ ) .

٦ ـ الأغانى بأنواعها المختلفة :

( ا ) حسب المناسبات المرتبطة بدورة الحياة ( أغانى الميلاد ، والختان، والخطوبة ، والزفاف ، والزواج ، والبكائيات ) ، والمناسبات الدينية ( الموالد ، ومولد النبى ) ، أغانى الحجيج ( فى الذهاب وفى العودة ) ، أغانى العمل ( أغانى منتظمة الإيقاع ، وغير منتظمة الإيقاع ) .

( ب ) حسب البيئات والجماعات البشرية المختلفة ( كأغانى البدو : المجرودة والغنيوه ، والشتيوه ، ومجرودة العصا . . إلخ ) .

---

( ٣٣ ) انظر ريتشارد دورسون ، المرجع السابق ، ص ص ١٦ ــ ١٩ .

( ٣٤ ) انظر المرجع السابق ، ص ٢٨ حيث يضمن هذا القسم الذى يسميه « فنون الأداء الشعبى » : الموسيقى الشعبية ، والرقص ، والدراما .

( ٣٥ ) وقد وضع هذا التقسيم أصلا كجزء من الخطة المقدمة للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية لمشروع بحث الفولكلور ( موضوع : دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى ) .

٧ – المدائح الدينية والتخمير .
٨ – الابتهالات الدينية .
٩ – الرقى .
١٠ – الأمثال .
١١ – التعابير والأقوال السائرة
١٢ – النداءات .
١٣ – الألغاز .
١٤ – النكت والنوادر والقصص الفكاهية .
١٥ – الأعمال الدرامية :

( ا ) خيال الظل ( صندوق الدنيا وخلافه )
( ب ) الأراجوز .
( حـ ) التمثيليات .
( د ) مشاهد الحواة ونظرائها .

## رابعا – الثقافة المادية والفنون الشعبية :

### ( ا ) الثقافة المادية :

يوضح دورسون موضوعات الاهتمام فى هذا الميدان من ميادين التراث الشعبي على النحو التالى : « نحن نولى اهتمامنا فى هذا الميدان لجوانب السلوك الشعبي المنظورة وليس المسموعة ، التى قامت قبل الصناعات الميكانيكية ، واستمرت موجودة معها جنبا إلى جنب . فالثقافة المادية تمثل صدى لتقنيات ومهارات ووصفات انتقلت عبر الأجيال وخضعت لنفس قوى التقاليد المحافظة والتنوعات الفردية التى يخضع لها الفن اللفظى . ومن المسائل التى تهم دارس الثقافة المادية : كيف يبنى الرجال والنساء فى المجتمعات التقليدية بيوتهم ويصنعون ملابسهم ، ويعدون طعامهم ، ويفلحون أرضهم ، ويصيدون الأسماك ، ويحفظون ما تجود به الأرض ، ويشكلون أدواتهم ومعداتهم ، ويصممون أثاثهم وأدواتهم المنزلية . وفى المجتمع القبلى تكون كل العمليات ذات طبيعة تقليدية ، وكل المنتجات يدوية الصناعة على الرغم من وجود عمليات تجديد بطبيعة الحال »[٣٦] .

ونلاحظ أن يشارد بايتل Beitl فى قاموسه عن الفولكلور يدمج الفنون الشعبية تحت الثقافة المادية . على أننا نجد لديه فهماً خاصاً لدراسة الثقافة المادية والفنون الشعبية بصفة عامة ، وهو فهم

( ٣٦ ) انظر دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، الذى سبقت الإشارة إليه ص ص ١٩ – ٢٠ .

متخلف بالنسبة لمستوى البحث المعاصر . إذ يرى أننا لا ندرس سوى الأشياء والمعدات والمنتجات التى تتجاوز مجرد النفع العملى المباشر ، وتتمتع بقيمة طقسية أو جمالية أو فنية معينة ، أو ترتبط ارتباطا وثيقا بأسطورة أو تراث أدبى أو اعتقادى معين (٣٧) .

على حين أن الفهم المعاصر لدراسة الأشياء المادية والمنتجات الفنية لا يلتزم بهذا القيد المصطنع ، لأننا لا ندرس الأشياء ذاتها لذاتها ، وإنما ندرس الإنسان الموجود وراءها ، الإنسان الذى يستخدمها ويعتمد عليها .

ومع أن علوم تاريخ الثقافة والفولكلور ( خاصة الفولكسكندة الألمانية ) لم تهمل إهمالا كاملا دراسة أدوات العمل ، إلا أن كثيراً من الإسهامات الأساسية فى دراسة هذه الموضوعات قد تحققت على يد علماء تاريخ الزراعة وتاريخ الهندسة (٣٨) . وقد ازدهرت دراسة الثقافة المادية فى أول الأمر فى البلاد الناطقة بالألمانية ، حيث نشر فيلهلم بومان Wilhelm Bomann كتابه الشهير عن « المسكن الريفى والعمل الزراعى فى إقليم ساكسونيا الدنيا القديمة (٣٩) » . وقد اعتمد فيه على مجموعة متحف سيلار Cellar للتراث الشعبى . ثم انتقلت عدوى الاهتمام بدراسة المسكن الشعبى الريفى إلى سويسرا والنمسا على وجه الخصوص ، وذلك بسبب ظروفهما الطبيعية ، فالارتفاعات العالية ووعورة المواصلات فى المناطق الجبلية ( الرعوية والزراعية على وجه الخصوص ) جعل الأدوات الحديثة لا تصل بسهولة إلى متناول الأشخاص الذين يريدون بناء مساكن جديدة . ولذلك ظل بناء المساكن حتى عهد قريب معتمداً على الأساليب والخامات التقليدية إلى حد معين . وظل هذا الميدان مستودعا لمواد شعبية هائلة تستهوى كل دارس للتراث الشعبى . ولا يصدق هذا على بناء البيوت فحسب ، وإنما على كثير من جوانب العمل الزراعى كذلك . كما كان من عوامل الاهتمام الحديث بدراسة الثقافة المادية فى دوائر المشتغلين بالفولكلور المعاصر ما لقيته هذه الموضوعات من إهمال فى الماضى ، بحيث كان هناك خوف من أن تخرج هذه الموضوعات على دائرة اهتمام علم الفولكلور كلية .

ثم يضاف إلى كل هذا ما تلقاه موضوعات العمل وأدواته من اهتمام كبير لدى الدارسين السوفيت ، لاعتبارات أيديولوجية هامة . فكانت النتيجة التقاء كافة الاهتمامات فى شرق أوربا وغربها على العناية بدراسة عناصر الثقافة المادية .

ومن العوامل المؤثرة فى دفع الاهتمام بعناصر الثقافة المادية استخدام أسلوب العرض بالخرائط فى

---

( ٣٧ ) Cf. Richard Bitl, Worterbuch der deutschen Volkskunde, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1955, Art. Sachguter, PP. 649-650.

( ٣٨ ) انظر ريتشارد بايتل ، المرجع السابق الإشارة إليه ، ص ١٧٢ ( مادة إرجولوجيا Ergologie )

( ٣٩ ) Wilhelm Bomann, Bauerliches Hauswesen und Tagewerk im alten Niedersachsen.

دراسة التراث الشعبي ، وذلك من خلال ما يعرف باسم « أطالس الفولكلور » . فهذه الأطالس تتطلب المقارنة بين انتشار أكثر من عنصر من عناصر التراث على اتساع بقعة جغرافية معينة ، وذلك ليتسنى تعيين الحدود بين المناطق الثقافية بوضوح وبيقين كاملين(٤٠) . ولعل مما يؤيد هذا أن الخرائط التى تقرر أن يبدأ بها أطلس الفولكلور العالمى ( أو أطلس فولكلور لأوربا والدول المجاورة ) عمله على النطاق العالمى تتناول انتشار بعض أدوات العمل الزراعى ، وفى مقدمتها المحراث . ويعكس لنا هذا الوضع مدى الاهتمام اليوم بموضوعات الثقافة المادية من ناحية وتأثير أسلوب العرض بالخرائط على تشجيع الاهتمام بهذه العناصر من ناحية أخرى .

وقد قدم لنا علماء الفولكلور السويسريون والنمساويون أروع الدراسات التى تجمع فى بؤرة اهتمامها العناصر الثقافية المادية والروحية على السواء . ومن أبرز الأسماء التى درست التراث من هذا المنظور : ليوبولد شميدت Schmidt وهابر لاندت ، وفيكتور فون جيرامب V. Von Geramb . أما أقوى هذه الدراسات وأعظمها من حيث التأليف الأصيل بين الجوانب المادية والروحية فى العنصر الشعبي الواحد (كالمسكن مثلا ، أو الزى ) فهى دراسة ريشارد فايس التى سبقت الإشارة إليها ( الفولكلور السويسرى ) .

وهناك بعض الفروع الدراسية التى تخصصت فى دراسة الثقافة المادية ، سواء داخل نطاق علم الفولكلور أو العلوم الأنثروبولوجية بعامة . وعلى رأس هذه الفروع الإرجولوجيا(٤١) . والإرجولوجيا هى دراسة الثقافة المادية والفنية . وكان هذا المصطلح شائعاً فى كل من ألمانيا والنمسا بوجه خاص . ويعرفها البعض بأنها « دراسة التراث الثقافى المادى ، وأنها لا تهتم بالأشياء فحسب ، وإنما تتناول كذلك العمليات الفنية فى إنتاجها » . ويوضح هابرلاندت Haberlandt أن الأرجولوجيا فى النمسا قد تطورت بحيث أصبحت « دراسة للعمل » وهو تحديد يعتبر أكثر اتفاقاً ومعنى للكلمة .

كذلك يوجد فرع خاص من فروع الدراسة الأنثروبولوجية يكرس اهتمامه لدراسة الزراعة والعمل الزراعى وأدواته ، هو الأنثروبولوجيا الزراعية Agricultural Anthropology . والأنثروبولوجيا الزراعية هى دراسة التاريخ الثقافى للزراعة . ويذكر هولتكرانس أن هذا المصطلح قد قدم رسمياً إلى المؤتمر الدولى الخامس للعلوم الأنثروبولوجية والأثنولوجية الذى عقد فى فيلادلفيا عام ١٩٥٦ ، وذلك تحت إشراف اللجنة الدولية الدائمة لدراسة أدوات الحرث — ولكن المؤكد أن المرادف الألمانى لهذا المصطلح وهو : Agrarethnographie كان مستخدماً منذ أوائل هذا القرن . وكانت الأنثروبولوجيا

---

( ٤٠ ) انظر حول هذا الموضوع ، ريشارد بايتل ، قاموس الفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ١٧٢ .

( ٤١ ) تعرف الأرجولوجيا باسم الأرجوجوافيا Ergography ( أى دراسة الثقافة المادية أيضاً ) فى البرتغال . انظر قاموس الأثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ٣٥ ، وكذلك المراجع الواردة هناك .

الزراعية مهتمة أساساً حتى الآن بدراسة أنماط وأدوات الحرث وتاريخها . وهو الأمر الذى يفسر لنا تلك الوفرة الهائلة من الدراسات التى أجريت على المحراث فى أوربا وسائر بلاد العالم القديم فى النصف الأول من هذا القرن :

إلا أن هذا المفهوم قد اكتسب أرضاً جديدة ، وأصبح يضم ميدانا أوسع . وفى ذلك كتب الباحث الألمانى كوته Kothe يقول : إن الأنثروبولوجيا الزراعية الحديثة تدرس « فى المقام الأول الظروف المعيشية المادية والعمل اليومى للشعوب الزراعية . وذلك من أجل التعرف من وراء ذلك على الخصائص السلالية ومن ثم على حضارة وتاريخ هذه الشعوب على وجه الإجمال . ومما لا شك فيه أنه لايمكن تحقيق هذا الهدف بالدقة المطلوبة إلا إذا تناولنا الموضوع المدروس من جذوره أولا . إذ هو الأساس الذى يساهم بنصيب كبير فى تحديد الحياة الاجتماعية والثقافية للشعوب . وتمثل الأدوات الاقتصادية وخبرة العمل المرتبطة بها أساساً جوهرياً للأحداث الاقتصادية الاجتماعية داخل هذه القاعدة . ولذلك تعد دراستها شرطا هاماً لدراسة الحياة الثقافية الاقتصادية للشعوب[٤٢] » .

## ( ب ) الفنون الشعبية :

وقد اختص دورسون — كما سبق أن أشرنا — هذا الميدان بقسم مستقل من أقسام التراث الشعبى الأربعة عنده . وأدخل تحته : الموسيقى الشعبية ، والرقص ، والدراما . وقد لاحظنا أننا أدخلنا الدراما تحت قسم الأدب الشعبى على اعتبار أن النصوص التى تؤدى فى تلك الأعمال الدرامية ذات أهمية أولى من الناحية الأدبية ، ولكننا نعترف بالطبع بصعوبة الفصل بين سائر الفنون الشعبية — التى نعالجها هنا — وفنون الدراما . ولكن عملية التقسيم كما لاحظنا فى أكثر من موضع مسألة اختيارات ، ويحاول الباحث أن يحسم الأمر لصالح أقل الاختيارات خطراً وأكثرها صوابا فى رأيه .

وقد نبه دورسون كذلك على هذه النقطة ، عندما لاحظ أن فنون الأداء المختلفة تتداخل مع بعضها البعض ، وغالبا ما تظهر فى الواقع الحى مترابطة أشد الترابط[٤٣] .

على أن تحديد المقصود بالفنون الشعبية — داخل ميدان التراث الشعبى — لم يحسم نهائياً بعد، وبرغم ما بذل فيه من جهد علمى لتحديد الأعمال الفنية التى يجب أن يدخلها دارس الفولكلور فى دائرة اهتمامه ، وتلك التى لا تستأهل منه هذا الاهتمام . وكان من أوائل دارسى الفولكلور الذين حاولوا تحديد مدلول هذا المصطلح « الفن الشعبى » « ألويس ريجل » Alois Riege ، وكان ذلك فى أوائل هذا

---

( ٤٢ ) انظر المرجع السابق ، ص ص ٥٦ — ٥٧ .

( ٤٣ ) انظر نظريات الفولكلور المعاصرة ، ص ص ٢٨ — ٢٩ .

القرن . وقد اعتبر أن السمات الأساسية للمنتج الفنى الذى يمكن أن يعتبر فنًّا شعبيًّا هى أن يكون : « مصنوعا داخل البيت من أجل الاستخدام الخاص ( تمييزاً له عن الإنتاج التجارى ) ، وأن يكون من الممكن فهم دلالات أشكاله فى ضوء التراث ، أى أن تكون دلالته مفهومة لكافة المشتركين فى هذا التراث »(٤٤) .

ثم حدث بعد ذلك بنحو ربع قرن أن وُسع المفهوم من نواح مختلفة توسيعاً كبيراً ، يتفق وتقدم البحث وتطور علم الفولكلور نفسه ، فتوسيع مفهوم الطبقات الشعبية أو مفهوم « الشعب » Folk أو Volk قد أدى بالضرورة إلى توسيع دائرة مبدعى ومستخدمى العناصر الفنية الشعبية أمام ناظرى دارسى الفولكلور . كما نبه هابرلاندت إلى أهمية الآثار الفنية لشعب من الشعوب — التى ترجع إلى عصور ما قبل التاريخ أو العصور التاريخية السحيقة — فى الكشف عن أصالة فن هذا الشعب وفى إلقاء الضوء على دلالاته الثقافية .

ولكن برغم التقدم الكبير الذى أحرزه علم الآثار وعلوم ما قبل التاريخ ، وبرغم توسيع ميدان دراسة الفولكلور ( حيث لم يعد يعتبر علم دراسة تراث فئة أو شريحة معينة من الشعب ، وإنما الثقافة التقليدية بجوانبها المختلفة ) ، وبرغم التقدم الكبير فى دراسة علم الاجتماع ( حيث أفادت النظرة الوظيفية فى إلقاء الضوء على الدور الذى تؤديه المنتجات الفنية فى حياة الناس ) ؛ وبرغم كل هذا ظلت دراسة الفنون الشعبية شأنها شأن الثقافة المادية عموما متخلفة داخل نطاق علم الفولكلور . هذا بالطبع بالقياس إلى ما حظيت به العادات الشعبية ، والأنواع الأدبية الشعبية المختلفة : كالحكاية ، والأغنية ، والمثل .

أما عن « تاريخ الفن » فقد كان للأسف أكثر إهمالا للفنون الشعبية ، ولعل السبب فى ذلك واضح . إذ كان يقصر جهوده فى التسجيل والدراسة على الفنون « الرسمية » أو الراقية ، أما الفنون الشعبية فكانت تعتبر فنًّا من الدرجة الثانية أو الثالثة . ولم تبدأ الفنون الشعبية تثير اهتمام دارسى تاريخ الفن إلا بعد أن بدأت دراسات الفن تأخذ فى اعتبارها جمهور الفن أو « مستهلكيه » هنا فقط بدأ يظهر نوع من الفهم للفن الشعبي وطبيعته ودلالاته . بدأ يتضح أنه جزء من ثقافة « جمهور » معين ، أو انعكاس لبعض معتقدات وقيم هذا الجمهور . ثم زاد من حرارة الاهتمام بالفنون الشعبية موضة الاهتمام بما كان يعرف باسم الفن البدائى . حيث لم يكن مؤرخ الفن أو الناقد الفنى يستطيع أن يفهم العمل الفنى البدائى إلا من خلال ثقافة هذا الشعب « البدائى » ، وهكذا الحال بالنسبة للفن الشعبي إلى حد كبير . كما أن الدلالات الإنسانية العامة — التى بدا أنها مشتركة بين الفن الشعبي والفن « البدائى » — قد عمقت من قدرة مؤرخى الفن على تذوق الفن الشعبي والعناية به وتسجيله .

---

( ٤٤ ) انظر ، بايتل ، قاموس الفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، مادة « الفن الشعبى Volkskunst » ، ص ٨٠٩ .

ثم دخلت دراسة الفنون الشعبية مرحلة جديدة من تبادل الرأى بين دارسى الفولكلور ومؤرخى الفن ونقاده حول مفهوم الفنون الشعبية ومناهج دراستها . وكان فضل المبادأة فى هذا يرجع إلى العالم الألمانى هانز ناومان H. Naumann الذى قابل بين الثقافة الاجتماعية البدائية ( وهى تراث الراق الأدنى ) « والتراث الثقافى النازل » من الراق الأعلى من ناحية أخرى . ثم جاء جون ما ير John Meier ووضع أمام هذا « التراث الثقافى النازل » « التراث الشعبى الصاعد » ( من الطبقات الأدنى إلى الطبقات الأعلى )(٤٥) . وأكد علماء فولكلور آخرون مثل : فيلهلم فرينجر Wilhelm Fraenger القوى الخلاقة الشعب ، وهى القوى التى يستطيع بواسطتها أن يعيد تشكيل التراث الغريب الذى يستعيره عن الآخرين ، ويصهره مع تراثه الخاص فى وحدة عضوية واحدة .

ثم جاء أدولف شبامر Spamer وأكد فى عام ١٩٢٨ ( فى كتابه « مدخل الفولكلور الألمانى » ) أن : المفهوم السوسيولوجى الفينومينولوجى للفن هو الذى ساهم فى تشكيل نظرة علم الفولكلور إلى الفن باعتباره تعبيراً عن الروح الخلاقة التى تتجلى فى تلك الأعمال الفنية . وبذلك فالأعمال الفنية الشعبية هى جماع القدرة الخلاقة التى لا يمكن أن نعتبرها إنجازات فردية واعية خارجة عن التراث الفنى الشائع بين الشعب »(٤٦) .

ولذلك أصبحت من المسائل التى تشغل اهتمام دارس الفنون الشعبية ، خاصة من منظور سوسيولوجى ، دراسة العلاقة بين المبدع الفرد ، سواء كان فنانًا متجولا أو مقيما أو كان صانعًا حرفيًّا ، وبين التعبير الشعبى أو الذوق الشعبى السائد . إلى أى حد يلتزم هذا الفرد الصانع بأذواق مستهلكى إنتاجه الفنى ، وإلى أى مدى يترك العنان لخياله وقدراته الإبداعية الفردية(٤٧) .

ويجب أن نشير فى هذا الصدد إلى حقيقة هامة وهى : أن الفنون الشعبية عند بعض الجماعات المنعزلة والهامشية والمغلقة على نفسها ( ولو نسبيًّا طبعًا ) تكون ذات أهمية بالغة لفهم تراثها الشعبى وثقافتها على وجه العموم . فالفنون فى مثل هذه الجماعات المغلقة تكون أكثر تعبيراً عن « روح الجماعة »

---

( ٤٥ ) انظر الفصل الحادى عشر من هذا الكتاب ، حيث تناولنا هذه الأمور بالتفصيل .

( ٤٦ ) النص من الفصل الذى كتبه جون ماير John Meier عن « الفنون الشعبية » فى كتاب شبامر : مدخل الفولكلور الألمانى ، وقد نقلناه عن بايتل ، المرجع السابق ، ص ٨١٠ .

( ٤٧ ) المعروف أن بعض الباحثين – مثل أدولف شبامر – يحسم هذه المشكلة باللجوء إلى معيار الانتشار والشيوع . فهو يستدل على درجة تعبير هذا العمل الفنى عن الذوق الفنى الشعبى والقيم الجمالية الشعبية من واقع درجة انتشاره والإقبال عليه . ومن الواضح أنه يستند فى ذلك إلى مفهومه الوظيفى الفينومينولوجى للفن الشعبى كما سبق أن ألمحنا .

انظر المرجع السابق نفس الصفحة .

وعن الذوق الشعبي ، والقيم الجمالية الشعبية . حيث يكون الفنان الفرد أكثر تمثلا لقيم الجماعة ، وأكثر انصهاراً فى التراث (٤٨) .

وأخيراً فإن دراسة الفنون الشعبية الفردية الجديدة تلقى لنا ضوءاً هاماً على ديناميات التغير فى الثقافة الشعبية . فالفرد الخلاق يجدد فى قنوات أو اتجاهات يمكن للباحث أن يتحسسها ويضع يده عليها ، لأنه يحرص فى النهاية أن يلقى استجابة لدى جمهور الشعب ، لأنهم « مستهلكى » فنه فى النهاية .

ويتصل بدراسة ديناميات تغير الثقافة الشعبية دراسة التفاعل القائم بين الفنون الشعبية والفنون الرسمية « فلقد أصبحت اليوم الرقصات والأغانى والموسيقى الريفية الإقليمية والقبلية فى أوربا والأمريكتين وآسيا وأفريقيا تمثل بشكل متزايد أنشطة ومهرجانات جماهيرية لإمتاع جماهير المدن والترفيه عنهم . وبناء على ذلك أصبح مؤدو تلك الفنون ( الشعبية ) يأخذون بالأساليب والتقنيات المتقدمة لفنون المسرح . ونلاحظ من ناحية أخرى أن عناصر من الثقافة العليا تتسلل باستمرار إلى الحصيلة الشعبية من تلك الفنون (٤٩) » .

وبرغم كل تلك المشكلات الحيوية المرتبطة بدراسة الفنون الشعبية ، ودلالات هذه الدراسة بالنسبة لعلم الفولكلور ، بل ولدراسة الثقافة الإنسانية بعامة ، فإن التحديد الدقيق للمقصود بالعمل الفنى الشعبي لا زال يمثل مشكلة موضع خلاف بين الدارسين . فلا يمكن للدارس مثلا أن يقيس « شعبية » العمل الفنى — كما فى تاريخ الفن — فى ضوء اعتبارات الأسلوب والاعتبارات الجمالية ، وإنما يجب أن يحدد ذلك على أساس قوة ، ومباشرة ، ونقاوة الشكل والتعبير الذى يتضح فى هذا العمل الفنى (٥٠) .

ويجدر بنا فى النهاية أن نشير إلى جهود مدرسة المقارنة الثقافية ( المحدثة ) فى دراسة الفنون الشعبية دراسة مقارنة على أساس جديد فى ستينات هذا القرن . فقد عادت نظرية المقارنة الثقافية إلى الظهور مسلحة — على نحو ما يؤكد دورسون — « بشكل رهيب بجميع الأسلحة القوية المتألقة التى استمدتها من العلوم الاجتماعية المختلفة (٥١) » . ونذكر على وجه الخصوص مشروع القياس الغنائى Cantometrics Project ( لدراسة الأغنية الشعبية دراسة مقارنة ) ، وطريقة القياس الحركى Choreometrics ( لدراسة الرقصات الشعبية دراسة مقارنة (٥٢) ) .

---

( ٤٨ ) والدليل على ذلك الاهتمام الكبير الذى تلقاه دراسة المنتجات الفنية الشعبية عن جماعات الرعاة فى جبال الألب ، فى فرنسا ، وسويسرا ، والنمسا وألمانيا . وتتم هذه الدراسة من منظور مختلف عن دراسة ما يعرف بالفن « البدائى » وتستخدم مناهج أكثر تنوعاً وتباينا منها — قارن بايتل ، المرجع السابق ، مادة Hirtenkunts ص ص ٣٤١ ، ٣٤٣ .

( ٤٩ ) انظر نظريات الفولكلور المعاصرة لدورسون ، ص ٢٩ .

( ٥٠ ) انظر بايتل ، المرجع السابق ص ٨١١ .

( ٥١ ) انظر نظريات الفولكلور المعاصرة لدورسون ، ص ص ١٣٩ — ١٤٤ ، خاصة ص ١٤٠ .

( ٥٢ ) يقصد لوماكس Aaln Lomax بمصطلح القياس الغنائى طريقة معينة للقياس تهدف إلى =

والمعروف أن ميدان الموسيقى كان يعرف من قبل فرعا مستقلا لدراسة الموسيقى دراسة مقارنة ، وأقصد علم الموسيقى السلالى ( أو المقارن ) Ethnomusicology . وهو عبارة عن مقارنة الأعمال الموسيقية – وخاصة الأغانى الشعبية – الخاصة بشعوب العالم المختلفة وذلك لأغراض أثنوجرافية . كما أنه يتضمن تصنيف هذه الأعمال طبقا لأشكالها المختلفة(٥٣) .

وفيما يلى تصنيف مقترح للموضوعات الرئيسية التى تدخل فى قسم الفنون الشعبية والثقافة المادية :

## ١ – الموسيقى الشعبية وتشمل :

( ا ) الموسيقى :

١ – الموسيقى المصاحبة للأغانى ( الميلاد – العمل – الغزل – الأفراح – الحج ) .

٢ – الموسيقى المصاحبة للرقص .

٣ – الموسيقى المصاحبة للنداءات والابتهالات والمدائح والعديد .

٤ – الموسيقى المصاحبة للإنشاد والسير .

٥ – الموسيقى البحتة .

( ب ) الآلات الموسيقية :

١ – آلات النفخ .

٢ – آلات وترية .

٣ – آلات إيقاع .

## ٢ – الرقص الشعبى والألعاب الشعبية :

( ا ) الرقص :

– رقص مناسبات ( جماعى – فردى ) .

– رقص مرتبط بالمعتقدات : زار – ذكر – مواكب صوفية . . إلخ .

– رقص طبقات وفئات محددة ( كالغوازى مثلا ) .

( ب ) الألعاب الشعبية :

– غنائية – منافسة – أطفال – تسلية – فروسية . . إلخ .

---

= تصوير أسلوب الأداء تصويراً حيًّا دقيقاً من واقع التسجيلات الصوتية . ولكنه أراد أن يوسع من نطاق دراساته بحيث تشمل بعض الفنون التعبيرية الأخرى المعروفة فى الثقافات المختلفة ، كالرقص . وسيستعان فى هذه الحالة بطريقة القياس الحركى لتقييم أسلوب الأداء . انظر المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(٥٣) وهذا هو أيضاً تعريف أدلر Adler لمصطلح « علم الموسيقى المقارن » Vergleichende Musikwissenschaft . وكان كونست Kunst قد قدم هذا المصطلح « عام ١٩٥٠ . قارن حول هذا الموضوع ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، ص ٢٥٧ .

### ٣ ــ فنون التشكيل الشعبى :

( ا ) أشغال يدوية على الخامات المختلفة ، مثل : النسيج بأنواعه ــ الخشب ــ الخوص ــ ( وعائلته من القش ، والبردى ، والحلفاء ، والغاب ، والسعف ، والجريد ، والليف ) ــ الحديد ــ الفخار ــ الخزف ــ الزجاج ــ النحاس .

( ب ) الأزياء :

ــ أنماطها الإقليمية .

ــ أزياء المناسبات المختلفة ( الأعياد ــ العمل ــ الزفاف ) .

( حـ ) أشغال التوشية :

بالإبرة ــ بالخرز ــ بالترتر ــ بالقماش ــ بالتفريغ ــ وعلى مختلف الأشياء . كالملابس والمفارش والبرادع ، والأخراج والبراقع ، والطرح ، والمناديل .

( د ) الحلى .

( هـ ) أدوات الزينة .

( و ) الأثاث والأوانى .

( ز ) العمارة الشعبية .

( ح ) الدمى والتعاويذ ( كأشكال نحت أولية )

( ط ) الوشم .

( ى ) الرسوم الجدارية وما إلى ذلك .

### ٤ ــ عناصر الثقافة المادية :

( ا ) أدوات العمل الزراعى : كالمحراث ، وأدوات تمهيد الأرض كالزحافة واللوح ، وأدوات الرى كالشادوف والساقية ، وأدوات الحصاد كالمنجل وأدوات درس الحبوب والتذرية وغربلة الحبوب . . . إلخ .

( ب ) الأدوات والمعدات المنزلية : كأدوات طحن الحبوب والأفران والمواقد ، والأوانى المنزلية .

( حـ ) الحرف والصناعات الشعبية : كصناعة الحصر والفخار والنسيج . . إلخ .

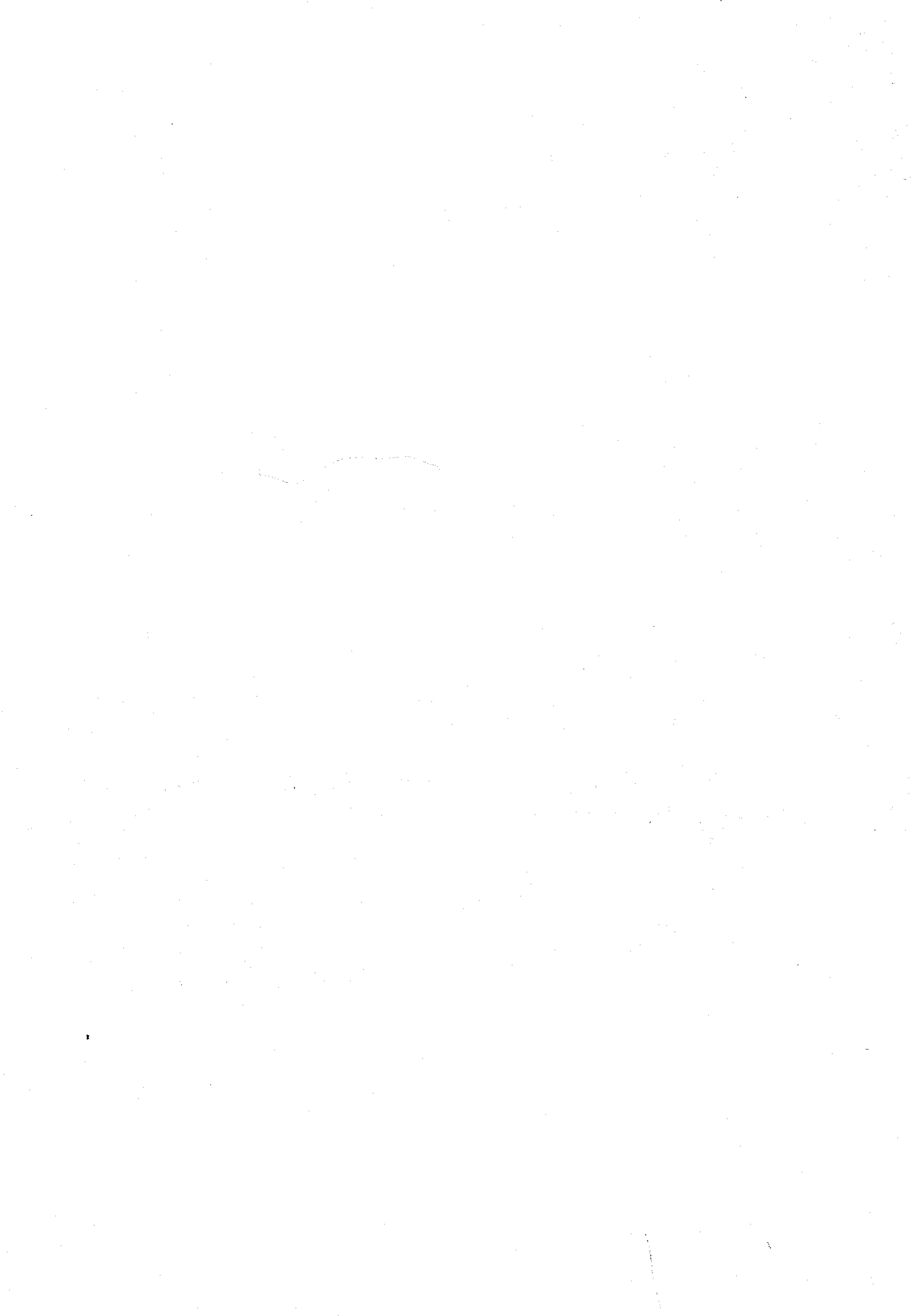
* * *

# خاتمة

تلك هي وجهة نظرنا فى تحديد وتقسيم موضوعات التراث الشعبي ، راعينا فيها قدر الإمكان الموازنة بين الاعتبارات المختلفة . أولا الاعتبارات العلمية العامة ، أعنى بها ما يتعلق بفهم موضوع علم الفولكلور على المستوى العالمى وتحديد نطاقه وموضوعاته ، وأعنى كذلك ظروف البحث الفولكلورى فى مصر ، ومبلغ ما وصله من تقدم ، والمستوى الذى نرجوه له .

وقد يختلف معنا البعض فى هذه الجزئية أو تلك ، ولكن أى متتبع لتيار علم الفولكلور المعاصر سوف يقرنا بالتأكيد ، على الأقل على الخطوط العريضة لهذا التقسيم وأكرر هنا مانبه إليه دورسون **(فى كتاب نظريات الفولكلور المعاصرة)** من أن أى تقسيم لا يمكن أن يكون جامعاً مانعاً. وأن هناك دائما بعض الموضوعات الجزئية التى سنجد أنفسنا مضطرين إلى التوقف أمامها قبل البت فى إدراجها تحت هذا القسم الرئيسى أو ذاك . وقد ضرب لذلك مثلا بالإيماءات Gestures التقليدية ، فتحت أى قسم يمكن أن ندرجها ؟ إن المناقشة يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية ، ولكن فى المسائل الفرعية والجزئيات . أما الأسس والخطوط العامة فنعتقد أنه لابد من الاتفاق عليها ، ونعتقد كذلك أن هذا الاتفاق ممكن .

وسوف يؤدى تقدم عمليات الجمع والدراسة لتراثنا الشعبي قطعا إلى حسم كثير من نقاط الخلاف حول التفاصيل ، من هذا ما يتعلق بتحديد الأنواع الأدبية الشعبية المختلفة ( كأنواع الحكاية الشعبية مثلا ، وأنواع الأغنية الشعبية . . إلخ ) . فى مثل هذه الأمور الدقيقة لا تفيد الاستعارة من مرجع أجنبى ، ولا الاسترشاد بأرشيف أوربى أو غير أوربى ، إنما العبرة — لكى يكون تصنيفنا مصريا خالصا — أن يتحدد كل شىء على هدى ما يخبر به الواقع الحى . وليكن هذا تأكيداً جديداً لأهمية الدراسات الميدانية لتراثنا الشعبي ، إذا كان هذا الأمر لا زال فى حاجة إلى تأكيد .



# الباب الثانى

## الاتجاهات النظرية فى علم الفولكلور

الفصل الرابع : النظريات الكلاسيكية .

الفصل الخامس : النظريات المعاصرة .

الفصل السادس : النظرية البنائية ودراسة الأدب الشعبى .

الفصل السابع : بعض الاتجاهات النظرية المستحدثة .

# الفصل الرابع

## النظريات الكلاسيكية

لن نحاول أن نقدم فى فصول هذا الباب الأربعة تأريخاً للحركات الفولكلورية فى بلاد العالم المختلفة . فتأريخ دراسات الفولكلور مرتبط ولا شك فى تفاصيله وصوره المختلفة بالظروف الفكرية فى كل بلد من هذه البلاد . كما لا يمكن أن نتصور أننا بصدد إجراء مسح شامل لكل النظريات المتصلة بدراسة التراث الشعبي . فهذا عمل جدير بمؤلف مستقل . ولكن هدفنا المحدود فيما يلى أن نقدم على عجل نماذج لأبرز نظريات علم الفولكلور ، مركزين بشكل خاص الاتجاهات المعاصرة والمستحدثة .

وعلم الفولكلور — شأنه شأن أى علم آخر — قد عرف فى فترات ماضية من تاريخه عديداً من الاتجاهات النظرية التى استطاع بعضها الصمود — مع مروره بالطبع بتعديلات معينة — والاحتفاظ بطرافته برغم مضى الزمن ، بينما حكم التطور العلمى على بعضها الآخر بالفساد ، أو أن المشكلات التى كانت تتخذها محوراً لها لم تعد من « موضات » البحث العلمى المعاصر ( لا عتبارات أخرى غير مجرد الصواب والخطأ ) . وفى كلا الحالتين تحولت تلك الاتجاهات أو المدارس إلى تاريخ ، تراث عزيز يحفظه أبناء هذا العلم فى مكان أثير ، ولكنه لم يعد يوجه البحث العلمى المعاصر .

على أن المسح التاريخى لنظريات أى علم من العلوم يمثل دائما ضرورة حيوية ، إذ يستحيل علينا بدونه أن نقدم على تأليف علمى مستقل ، فمن الطبيعى أن يرجع الدارس فى أى عمل خاص إلى مؤلفات الدارسين القدامى ليأخذ فكرة عن كيفية وظروف ظهور المشكلات الرئيسية فى دراسة الفولكلور ، وعن مدى ما بذل من جهد لحلها ، وما تحقق فى هذا الصدد .

ويمكننا القول دون إسراف أن كتاب يورى سوكولوف « الفولكلور الروسى »[1] قد قدم محاولة من أشمل وأفضل المحاولات التى عرفها تراث هذا العلم للتأريخ للاتجاهات النظرية الكلاسيكية فى علم الفولكلور . وإن كان علينا أن نستثنى من صفة الكلاسيكية كلامه عن الاتجاهات الماركسية اللينينية فى دراسة الفولكلور التى ما زالت لها اليد الطولى فى توجيه الدراسات السوفيتية المعاصرة فى علم الفولكلور .

ومن أشهر الاتجاهات النظرية الكلاسيكية تلك التى عرفت باسم المدرسة الميثولوجية ، والمدرسة

(١) = Y. Sokolov, Russian folklore, N.Y, 1966.

الأنثروبولوجية ، والنظرية الشرقية ( أو نظرية الاستعارة ) . وقد هجر العلم المعاصر النظريتين الأوليتين ، بينما تطورت نظرية الاستعارة على يد المدرسة الفنلندية ، بحيث أصبح هناك ما يبرر لنا إدراجها ضمن الاتجاهات الحديثة والمعاصرة فى نظرية علم الفولكلور ولذلك سنعالجها فى الفصل الخامس من هذا الكتاب . ونشير فيما يلى بكلمات سريعة إلى أبرز النظريات الكلاسيكية تمهيداً للانتقال إلى معالجة أكثر تفصيلاً للنظريات المعاصرة فى الفصل التالى .

**المدرسة الميثولوجية :** [٢] كانت الميثولوجيا — أو دراسة الأساطير — تحتل المركز الرئيسى فى تفسير الأخوين جريم Grimm للفولكلور ( أو الأدب الشعبى) اللذان يعتبران بحق مؤسسا الدراسة العلمية للفولكلور[٣] . ولقد كان مؤلف جاكوب جريم الذى خصصه لتنظيم وشرح الأساطير الألمانية إلى حد ما السبب الذى جعل مفهوم جريم العلمى فى الأدب الشعبى يعرف باسم « النظرية الميثولوجية» أو « المدرسة الميثولوجية » ، وهو الاسم الذى ثبت فى تاريخ علم الفولكلور .

ولقد كان لجريم كثير من الأتباع ، يأتى فى مقدمتهم فيلهلم مانهاردت Mannhardt ، وشفارتز Schwarz ، وكون Kuhn ، والإنجليزى ماكس موللر Max Muller ، والفرنسى بكتيبه Pictde ، والروسى بوسلاييف Buslayer ، وأفاناسييف Afanaseyev ، وميللر O. F. Miller ومما لا شك فيه أنه كان لكل من هؤلاء موضوعاته العلمية الخاصة وآراؤه النظرية الأصيلة ، إلى جانب الموقف العام المشترك بينهم ، ونحن نركز هنا بالطبع على هذا الخط المشترك ، الذى يمثل جوهر موقف هذه المدرسة الفكرية . ويمكننا لذلك أن نقصر حديثنا على آراء ماكس موللر كنموذج لباقى مفكرى المدرسة ، وباعتباره أبرز وجوهها التى عرفها تراث علم الفولكلور .

يفسر موللر نشأة الأساطير بتلك الظاهرة التى أسماها « مرض اللغة » . ويقصد بذلك عملية الغموض التدريجية فى المعنى الأصلى للكلمات أو ما يمكن أن نسميه الآن — إذا استخدمنا مصطلحات علم اللغة المعاصر — تغير المعانى فى اللغة . ويدعى موللر منذ البداية أن الإنسان البدائى — وعلى الأخص أجداد الشعوب الهندوأوربية — قد عبر عن أفكاره بكلمات لها المعنى الحسى الخالص ، فلم يكن قادراً على التفكير المجرد لأنه لم يكن فى لغته إلا الكلمات الحسية ، واتخذ كل موضوع كما اتخذت كل ظاهرة طبيعية

---

= ولم تغط الترجمة العربية التى أعدها حلمى شعراوى وعبد الحميد حواس بعنوان : الفولكلور قضاياه وتاريخه ، والتى سبقت الإشارة إليها ، سوى مقدمة هذا الكتاب الضخم فقط .

( ٢ ) انظر سوكولوف ، الفولكلور قضاياه وتاريخه ، مرجع سابق ، ص ص ٧٢ وما بعدها .

( ٣ ) انظر محمد الجوهرى ، حكايات البيت والأطفال . الأخوان جريم ودراسة الأدب الشعبى ، فصل فى كتاب : دراسات فى الفولكلور ، مرجع سابق ، ص ص ١٩ — ٩٦ .

اسمها من خصائصها المادية الظاهرة . إلا أن نفس الموضوع يمكن أن يتخذ اسماً له من خصائص أخرى . ومن جهة ثانية كان من الطبيعي أن تتخذ مختلف الموضوعات والظواهر نفس الاسم بسبب التشابه فى الخصائص النوعية . ونتيجة لذلك يمكن القول بأن اللغة البدائية قد تضمنت كثيراً جداً من المترادفات والمتشابهات . فمثلاً قد تستخدم للدلالة على الشمس كلمات « المتلألئة » أو « المشعة » أو « المحرقة » أو « البراقة » . أو قد يشار إلى الأخشاب بكلمات « المخشوشن » أو « الأخضر ». ومن جهة أخرى فإن كلمات « المتلألئة» . . إلخ قد تستعمل لا للدلالة على الشمس فحسب ، ولكنها تستعمل كذلك للدلالة على القمر والنجوم والماء وهكذا .

ويرى موللر أن اختلاف المصطلحات وافتقارها إلى الاستقرار لابد أن ينتج عنه بمرور الزمن اضطرابا فى الأفكار متناسية المعنى الأصلى للكلمات مما يؤدى إلى ما يعرف « « بمرض اللغة » محدثة مفاهيم خيالية للظاهرة الطبيعية هى الأساطير .

ولكى نفهم تماماً كيف رسم موللر لنفسه بوضوح عملية تكوين الأساطير نعرض لمثال له استعمله أكثر من مرة يقول موللر(٤) : « لنفرض أن بعضهم قال فى زمن خلق الأساطير(٥) : أن « المتوهج » يتبع « المحترق » ، وذلك ليعبر عن فكرة « أن الشمس تتبع الفجر » . بل لنفترض أكثر من ذلك : أنه قد اتضح أن كلمة المتوهج هى الأصل الآرى للكلمة اليونانية Helios بمعنى الشمس ، وأن كلمة المحترق هى الأصل الآرى للكلمة السنسكريتية Ahana بمعنى الفجر . ولنفترض كذلك أن الكلمة المطابقة لـ Helios اختلطت بأبولو ذلك الإله الذى يشترك فى ملامحه العامة مع الشمس . كما نفترض أن كلمة « المحترق » قد انتقلت من كلمة مثل Ahana أو Dahana إلى كلمة Daphne . ويمكننا أن نزعم أن شجرة مشهورة تحمل اسم « دافن » لأنها تحترق بسهولة .

---

( ٤ ) هذا المثال من صياغة الفولكلورى الإنجليزى أندرو لانج A. Long وقد قدمه فى كتابه الميثولوجيا Mythology . ونقله عنه يورى سوكولوف فى المرجع السابق الذكر ، ص ص ٧٤ — ٧٥ . وقد أخذنا المثال عن نص سوكولوف .

( ٥ ) يقسم ماكس موللر مراحل الفكر الإنسانى بشكل خاص ، كان موضع الهجوم عليه وانتقاده . حيث يقسم تطور الفكر واللغة الإنسانيتين إلى المراحل التالية :

( ا ) المرحلة التكوينية : وهى فترة تشكيل الجذور والصيغ النحوية للغة .

( ب ) مرحلة اللهجة : تكوين العائلات الرئيسية الآرية ، والسامية ، والتركية .

( حـ ) المرحلة الميثولوجية : تكوين الأساطير .

( د ) المرحلة الشعبية : تكوين اللغات القومية .

ومن هذا يتضح أن موللر يقصد بعبارة « زمن الأساطير » المرحلة الثالثة من مراحل تطور الثقافة الإنسانية .

فإذا جرت كل هذه التغيرات ثم نسيت فسيجد اليونان فى لغتهم التعبير التالى : « أبولو يتبع دافن » . فإذا ما رأوا أن أبولو كلمة مذكرة ، وأن دافن مؤنثة فإنهم سوف يستنتجون بنفس الطريقة أن أبولو الإله الصغير يحب ويتبع دافن عروس البحر الجميلة العفيفة . وأن دافن — هربا ممن يتبعها — تحول نفسها ، أو هى قد تحولت بالفعل ، إلى شجرة تحمل نفس الاسم .

ويقول موللر إن كل ذلك يبدو له واضحاً وضوح النهار . وبهذه الطريقة استخرج الأسطورة من الظواهر اللغوية. وقد وجهت إلى آراء المدرسة الميثولوجية انتقادات عديدة ، ونال القسط الأكبر من الهجوم بطبيعة الحال ماكس موللر . ومن أبرز الانتقادات التى وجهت إليه تصوره الخاطئ عن مراحل الفكر الإنسانى وادعاؤه بناء على ذلك أن الأساطير قد ظهرت فى مرحلة متأخرة من تطور الثقافة الإنسانية ، وهو ادعاء لا يبرره أى دليل علمى مقنع . كما أنه ليس صحيحاً كذلك تفسير ماكس موللر لنظرة الإنسان البدائى إلى ظواهر الطبيعة . فمن الواضح أنه قد نظر إليها بإمعان وواقعية ، كما أنه فهمها فهماً جلياً . كما أن ظاهرة « مرض اللغة » يمكن أن تكون أحد أسباب نشأة الأساطير ، ولكنها لا يمكن أن تكون السبب الأوحد كما زعم موللر . وفضلاً عن هذا نجد أن موللر حدد معظم الأساطير فى دائرة ضيقة جداً من الظواهر الطبيعية هى دائرة الظواهر المتصلة بالشمس ونشاطها(٦) .

وأخذ العلم يكشف تدريجياً عن نواحى الضعف والقصور فى النظرية الميثولوجية ، وأخذت الانتقادات إليها تتعدد وتزداد حدة ، بل بدأ أتباعها أنفسهم يهجرونها . ومن أبرز هؤلاء الألمانى فيلهلم ما نهاردت وقد أورد ما نهاردت نقداً مفصلاً لمناهج المدرسة الميثولوجية فى مؤلفه الشهير « عبادات الغابة والحقل »(٧). وحول نظرة الميثولوجيين من مشكلة البحث عن الأساطير القديمة المفقودة إلى دراسة المعتقدات الشعبية المعاصرة ، وتطوير صورة « الميثولوجيا الدنيا » . واقترب فى تفسيره لهذه الظواهر إلى حد ما من مبادئ المدرسة الأنثروبولوجية التى سنعرض لها فيما بعد . وقد أفسح ما نهاردت بصفة خاصة مجالاً لرواسب العبادات القديمة فى تفسيره للأساطير .

---

(٦) ولهذا السبب نلاحظ أن الفرع الذى قدمه ماكس موللر من النظرية الميثولوجية يعرف فى تاريخ العلم « بالنظرية الشمسية » The Solar Theory . ويعلق سوكولوف على تلك التسمية قائلا : « .... قد يبدو لمن اقتنع تماماً بما ذكر من قبل أن من الخطأ أن نضع تحت هذا الاصطلاح كل هذا النظام المركب من الآراء العلمية التى أثبتها ماكس موللر . فنظرية موللر أوسع من ذلك بكثير ..» انظر سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٧) Wilhelm *Mannhardt, fele-und Waldkulte,* 2 Vols., 1875-76, 2nd ed. 1964, 105.

كما نشر من تأليف مانهاردت أيضاً كتاباً يضم دراساته الميثولوجية ( نشر بعد وفاته ) انظر :

W. Mannhardt, *Mythologische forschurgen aus dem Nachlass ,* (ed. by Patzig, 1884.)

**النظرية الأنثر وبولوجية :**[٨] لقد بدأ إدراك قصور نظرية الهجرة — التى سنتكلم عنها فيما بعد — منذ زمن بعيد . إذ ترتب على نمو السياسة الاستعمارية لإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرهما من الدول الغربية أن أخذت تتراكم كميات أضخم وأضخم من المادة الصالحة للدراسة المقارنة . وقام علماء الجغرافية والإثنوجرافيا واللغويات والفولكلور بدراسة البلاد البعيدة والقريبة ، ودراسة الشعوب التى تعيش فيها ، سواء فى اقتصادياتها أو أساليب حياتها أو عاداتها أو لغتها وإنتاجها الإبداعى . ولم يكن من الممكن أن تقتصر الدراسة على أوربا وبلاد الشرق الأدنى القريبة — آسيا الصغرى والوسطى . وكان من الضرورى أن يضم ميدان التحقيق العلمى شعوبا أخرى من أنحاء العالم . وهنا يمكن لعلماء اللغة ودارسى الأدب الشعبي مرة أخرى أن يقابلوا بين الوقائع المتشابهة والمتفقة . إذ أنه لم يعد من الممكن تفسير هذه الوقائع عن طويق نظرية « توارث الثقافة عن أصل واحد مشترك » كما فعلت المدرسة الميثولوجية ، ولا عن طريق نظرية « المؤثرات الثقافية والاستعارات » كما فعل أتباع بنفى .

وهكذا يتكشف الحجاب كل عام على شواهد من الحياة فى أفريقيا وأمريكا الجنوبية وأستراليا وشرق وجنوب آسيا وعلى جزر جميع المحيطات ، ويمكن — من ناحية — تبين أوجه الشبه بينهما وبين لغة وأسلوب حياة الشعوب الأوربية . ولكن لا يمكن من ناحية أخرى — تفسيرها أبداً بروابط ثقافية تربط بين تلك الشعوب والأوربيين . وكان من الضرورى البحث عن تفسيرات جديدة . وهنا تظهر نظرية علمية جديدة اتخذت فى تاريخ العلم اسم« المدرسة الأنثروبولوجية » غير الدقيق . ولابد أن نعتبر الباحث لإنجليزى تايلور Taylor وتابعه الباحث الأسكتلندى أندرولانج A. Lang مؤسسا هذه المدرسة[٩] .

نشر تايلور فى نهاية ستينات القرن التاسع عشر كتاباً بعنوان « دراسات فى تاريخ البشرية القديم » ، الذى يشير فى عنوانه إلى أن تايلور كان مهتما بالمراحل الأولية لتطور الثقافة الإنسانية . وفى عام ١٨٧١ نشر تايلور كتابه الشهير « الثقافة البدائية »[١٠] . وعلى أساس الكمية الوفيرة من المواد التى جمعها عن أساليب الحياة والأفكار والعمل الإبداعى لشعوب العالم المتباعدة انتهى تايلور إلى أن الشعوب تكتشف

---

( ٨ ) انظر سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ص ١٠٥ — ١١٧ .

( ٩ ) يعد السير إدوارد تايلور ( ١٨٣٢ — ١٩١٧ ) مؤسس علم الإثنولوجيا ( الأنثروبولوجيا الثقافية ) الحديث ، وأحد أعلام المدرسة التطورية . فقد كان يؤمن بوجود مراحل متميزة فى نمو الثقافة البشرية ، وإن لم يستخدم إطلاقاً مصطلح تطور . وقد عين فى عام ١٨٨٤ محاضراً للأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد ، ومنح فى عام لقب أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد ، وظل يحاضر هناك حتى بلغ سن التقاعد سنة ١٩٠٨ .

أما أندرو لانج ( ١٨٤٤ — ١٩١٢ ) فهو عالم فولكلور ومفكر إسكتلندى . وقد اشتهر بمساجلاته العلمية مع ماكس موللر بخصوص تفسير الميثولوجيا والقصص الشعبى . انظر قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ص ٣٩٥ ، وص ٤٢٠ .

(١٠) Taylor, Edward Bennet, *Primitive Culture*, 2 Vols., London, 1871; 4*th* ed. 1903.

عن تشابه كبير فى أساليب حياتها وعاداتها وإبداعها للتصورات الدينية والشعرية . ووجد تايلور تفسيراً لهذا فى الوحدة الجوهرية للطبيعة البشرية ، وفى العقل والتفكير البشرى ، ووحدة مختلف مسارات التطور فى الثقافة الإنسانية . وبالإضافة إلى ذلك اكتشف عديداً من أوجه الاتفاق بين مظاهر حضارة الشعوب البدائية وعناصر معينة فى أفكار الشعوب المتحضرة ، وخاصة بين الطبقات الثقافية المتخلفة فى هذه الأخيرة :

وقد قال تايلور بفكرة توارث الشعوب المتحضرة للرواسب الدينية والثقافية . وسار بشكل حاسم ضد نظرية « المدرسة الميثولوجية » التى زعمت أن فى المراحل الأولى للثقافة نظماً دينية أكثر تطوراً ( هى الأساطير ) . وأوضح تايلور أن الإنسان فى المراحل البدائية قد وضع فحسب المفاهيم الدينية المبدئية التى قامت على أساس ما يسمى « بالروحية » ( أو الأنيمزم ) ، بمعنى إضفاء صفة الروحية على الظواهر الطبيعية المحيطة بالإنسان . وفى صراع تايلور مع قضايا المدرسة الميثولوجية وعمله على كشف الأفكار الروحية بين الشعوب التى فى مرحلة ثقافية دنيا ، وفى تفسيره للرواسب المتضمنة فى ثقافة الشعوب المتحضرة ، وجد تايلور رفيقاً متحمساً هو أندرو لانج صاحب المؤلفات العديدة القيمة عن الميثولوجيا[11] .

ولما كانت مشكلة تشابه الموضوعات القصصية بين مختلف الأمم قد حلت ، فقد اتخذت نظرية تايلور ولا نج الأنثروبولوجية اسم « نظرية التوالد الذاتى للموضوعات » .

وتبدو النظرية الأنثروبولوجية — بمقارنتها بالنظريتين « الميثولوجية » و « الهجرة » — خطوة كبيرة إلى الأمام . وهى بذلك قد وسعت ميدان الملاحظة وتغلبت على قصور القول بالقرابة العنصرية ،والعلاقة التاريخية المباشرة .

ومهما يكن مدى التقدم الذى قادتنا إليه النظرية الأنثرويولوجية، فإن نقط الضعف فيها واضحة لنا . فالاعتقاد بوحدة العقل البشرى ، ووحدة قوانين تطور الثقافة البشرية ، والجوهر الروحى المنفرد للمعتقدات الدينية ، ووجود « رواسب » ثقافية فى حياة الشعوب المتحضرة وفى إبداعاتها ، كل ذلك يبدو كمبدأ عام جداً مجرد من الأسس المادية . ما الذى يحكم انتظام التطور البشرى ؟ فى أى شىء يتشكل — مادياً — هذا الانتظام ؟ وما طبيعة تتابع مراحل النمو الثقافى للإنسان ؟هذا ما لم تفسره نظرية تايلور

---

( ١١ ) ونذكر من أهم هذه المؤلفات :

Lang, Andrew, *Myth, Ritual and Religion*, London, 1887, 2 Vols., 3*rd* ed. London, 1901.

————————, *The Making of Religion*, 2 nd ed., London, 1900.

————————, *Custom and Myth*, 4*th* ed., London, 1901.

ولا نج . ويرى الماركسيون فى نقدهم لهذه النظرية أنه لا يمكن تفسير معظم الملاحظات المثمرة التى قدمها ممثلو « المدرسة الأنثروبولوجية » و « الروحية » بوضوح إلا حين تقوم على أساس ثابت من نظرية ماركس المادية عن التكوينات الاجتماعية — الاقتصادية ، مثل الحتمية فى مسار التاريخ الإنسانى ، منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر .

وسرعان ما وجدت النظرية الأنثروبولوجية الإنجليزية استجابة لها فى بلاد أوربية أخرى : فى ألمانيا كان لها تأثيراً واضحاً فى مؤلفات « فيلهلم ما نهاردت » ، وفى فرنسا كانت نظرية توالد الحكايات « لجوزيف بيدييه » تعمل تحت تأثير المدرسة الأنثروبولوجية . . . إلخ ذلك من الأمثلة .

* * *

نقتصر على تقديم هذين النموذجين لأبرز الاتجاهات النظرية الكلاسيكية فى علم الفولكلور ، وهى تمثل فى نفس الوقت نماذج للفكر الذى اندثر من الكتابات المعاصرة ، ولم يستطع أن يثبت أمام الانتقادات التى وجهت إليه ، وأمام مكتشفات هذا العلم الحديثة ، والخطوات التى قطعتها مناهج العلوم الإنسانية على طريق التقدم . على أننا نؤكد ما سبق أن نبهنا إليه منذ قليل ، وهو أن هذه النظريات لم تكن النظريات الوحيدة التى عرفها علم الفولكلور إبان القرن التاسع عشر . وإنما برزت إلى جوارها النظريات الشرقية ( أو نظرية الاستعارة ، أو نظرية بنى ) ، والنظرية التاريخية ، والنظرية النفسية ، والاتجاهات المقارنة الثقافية . . . إلخ . إلا أن هذه المجموعة لم تختف من على مسرح هذا العلم ، وإنما تطورت بشكل أو بآخر ، وتغيرت مسمياتها أحيانا لتلائم هذا التطور الجديد ، فعاشت أفكارها الأساسية تنبض بالحياة فى تراث علم الفولكلور المعاصر . ويمكن القول دون مغالاة أن النظرية الشرقية ( أو نظرية الاستعارة ) كانت القاعدة التى انبثقت عنها نظرية إعادة البناء التاريخى ، والمدرسة النفسية كانت الإطار الذى ازدهرت فيه نظرية التحليل النفسى ، وهكذا . ويفرض علينا هذا الوضع أن يشمل عرضنا للنظريات المعاصرة الإشارة بشكل واف إلى أصولها التاريخية ومصادرها الأولى . هذا فضلاً عن النظريات التى استحدثت بعد الحرب العالمية الثانية تأثراً ببعض الاتجاهات النظرية المسيطرة فى علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع كالوظيفة أو البنائية مثلاً ، وهى اتجاهات لم يعرفها علم الفولكلور فى مرحلته الكلاسيكية .

* * *

# الفصل الخامس

## النظريات المعاصرة

### المدرسة الفنلندية

تطور المنهج الفنلندى( أو النظرية التاريخية الجغرافية ) عن نظرية الاستعارة أوالنظرية الشرقية كما سبق أن أشرنا . وترجع ظروف نشأة نظرية الاستعارة إلى خمسينات القرن التاسع عشر عندما حدث تحول كبير فى دراسة الأدب الشعبى فى أوربا . إذ انعكس عليها التحول العام من الاتجاهات الرومانسية المثالية إلى طريقة فى الفكر أكثر واقعية ووضعية ، التى ميزت الفلسفة وسائر العلوم فى أواسط القرن التاسع عشر .

نلاحظ أننا كلما اقتربنا من منتصف القرن التاسع عشر ، الذى شهد التوسع التجارى والصناعى فى أوربا كلما اتسع نطاق دراسة المناطق الشبيهة بالمستعمرات فى الشرق الأدنى من ناحية ثقافتها المادية والروحية . ثم إن علم الاستشراق الذى كان قد تقدم فى ذلك الوقت قد كشف عن كثير من الظواهر فى ميدان اللغة والدين والشعر التى تحمل كثيراً من الشبه مع نفس الظواهر فى حياة أوربا الغربية .

واكتشفت من المواد الجديدة ما جعل من الضرورى تقديم تفسير لهذه الحقائق الجديدة. ومن هذا مثلاً : يستحيل تماماً تفسير التشابه فى موضوع الحكايات عند مختلف الشعوب بنفس الطريقة القديمة، أى عن طريق قرابة الشعوب أو صدورها عن أصل واحد مشترك طبقاً لتفسير « النظرية الميثولوجية » وعلم اللغات الهندية — الأوربية .

وقد قدم الباحث الألمانى المستشرق **تيودور بنفى** Benfry فى عام ١٨٥٩ محاولة تفسير جديد لأسباب هذا التشابه : إذ نشر من تلك السنة مجموعة من الحكايات الهندية التى ترجع إلى القرن الثالث الميلادى[١] .

وقد أشار بنفى فى المقدمة الطويلة التى صدر بها هذه الترجمة إلى التشابه الملفت بين الحكايات السنسكريتية والحكايات الأوربية وحكايات الشعوب غير الأوربية . ولا يرجع تشابه الموضوع فى

---

( ١ ) Benfey, Theodor, *Pantschatantra. furf Gucher indischer Fabeln,* Marchen und Erzahlungen aus dem Sanskrit ubersetzt, 2 Vols., 1859.

نظر « بنفى » إلى قرابة الشعوب وإنما إلى الصلات التاريخية الثقافية بينها : أى عن طريق الاستعارة (ومن هنا ينشأ أحد أسماء نظرية بنفى : « **نظرية الاستعارة** ») .

ويشير بنفى إلى المراحل المتعددة التى كان للشرق فيها على وجه الخصوص تأثير قوى على الغرب الأوربى حيث استمرت عملية الاستعارة هذه بشكل ملحوظ . وخاصة استعارة الحكايات الأسطورية من الشرق (تحمل النظرية أيضًا اسم : النظرية الشرقية أو الاستشراقية) .

وعلاوة على تحديد مراحل هذه الاستعارة كشف بنفى عن بعض الطرق التى نفذ منها التأثير الشرقى إلى أوربا . وأول هذه الطرق كان من الساحل الشرقى للبحر المتوسط إلى أقصى الغرب إلى إسبانيا . وكان الطريق الثانى من الشرق أيضًا عبر الأرخبيل اليونانى خلال صقلية وإيطاليا . أما الطريق الثالث فكان الطريق القديم إلى أوربا الشرقية من أواسط آسيا وآسيا الصغرى عبر بيزنطة وشبه جزيرة البلقان .

واعتبرت الهند القديمة هى المستودع الأساسى الذى أمد الشعوب الأوربية بمادة الإبداع الأدبى . ومن الهند رحلت الحكايات الأسطورية — بالشكل الشفاهى أو المكتوب — إلى فارس والجزيرة العربية وفلسطين . ومن هنا عبر البحر المتوسط إلى الغرب إلى آوربا . وقد لعبت الشعوب المتاجرة كاليهود والعرب دوراً كبيراً فى نقل الحكايات الأسطورية من الشرق إلى الغرب .

وفى إسبانيا ترجم العرب واليهود هذه الحكايات الأسطورية إلى اللغة اللاتينية ، لغة العلم والأدب فى أوربا فى العصور الوسطى . وانتشرت النصوص اللاتينية فى أنحاء أوربا الكاثولوكية واستخدمت كأساس للترجمة إلى اللغات الأوربية القومية (الفرنسية ، والإيطالية ، والألمانية ، والبولندية . . . إلخ) . وقد طبق بنفى هذه الأسس النظرية العامة على حكايات البانتشاتنترا الهندية موضحاً — تاريخياً وجغرافياً — خط سيرها وصولاً إلى الصورة العربية لها فى كليلة ودمنة ثم الترجمات الأوربية لكليلة ودمنة فيما بعد .

وسرعان ما وجدت نظرية بنفى كثير من الأتباع فى كل البلاد ، وكان لها أثرها القوى بصفة خاصة على دراسة الحكايات . وأصبح الشغل الشاغل لدارس الفولكلور تتبع ارتحال هذا الموضوع أو ذاك : (ولهذا السبب تعرف نظرية بنفى أحيانا باسم « **نظرية الموضوعات الراحلة أو المتحولة** » **أو** « **نظرية الروايات المتنقلة** » ، **وأخيراً** « **نظرية الهجرة** ») :

ولا شك أن نظرية الاستعارة قد أفلحت فى تحقيق انتصارات فذة على تفسيرات المدرسة الميثولوجية التى كانت مسيطرة قبلها على مسرح الفولكلور ، بل إن كثيراً من الميثولوجيين استسلموا أمام هذا المنهج

الجديد : واعترف ماكس مولر نفسه بانتصار مدرسة بنفى وضعف المدرسة الميثولوجية ، بل إن موللر قدم إضافات ممتازة إلى نفس النظرية[٢] .

ولكن مدرسة الاستعارة قد وقعت بدورها فى بعض الأخطاء الفادحة ، ليس أقلها طائفة من المواقف الدوجما طيقية التى تمسكت بها . منها ذهاب غلاة الانتشاريين إلى حد إنكار وجود آداب شعبية قومية ، وهى مبالغة وخطأ لا شك فيه . كما بالغ بعضهم فى تقدير أهمية الاتفاق أو التشابه العام بين الموضوعات والعناصر القصصية . كما أن تطبيق منهج المقارنة نفسه كان ضعيفاً مختلاً . ذلك أن الاتفاق بين موضوع فولكلورى أو أدبى فى كثير من القوميات قد يقابله قدر كاف من التعدد والتنويع داخل القومية الواحدة . وقد يكون من الضرورى القيام بتحليل مفصل لأوجه الاتفاق هذه ومحاولة وجود قضايا جوهرية مشتركة تكون فى صالح الاستعارة من مصدر بعينه وليس من أى مصدر آخر . هذا علاوة على نقطة أخرى خطيرة وهى أن كثيرين من ممثلى هذه المدرسة كانوا يفتقرون إلى التحليل الدقيق للأحوال التاريخية المادية التى جعلت تأثير ثقافة قومية على أخرى ممكنا وضرورياً .

وأخيراً تهاوت نظرية الاستعارة — بصورتها الكلاسيكية التى عرضناها هنا — تحت وطأة الانتقادات التى وجهتها إليها الاتجاهات العلمية الأخرى الصاعدة ، خاصة « النظرية الأنثروبولوجية » فى الغرب ، و « النظرية التاريخية » فى روسيا . واتخذت تلك النظرية شكلاً جديداً مختلفاً بعض الشىء أكثر تطوراً وأكثر إحكاماً فى أعمال المدرسة الفنلندية .

كانت عمليات مسح وتصنيف الحكايات الشعبية قد أحرزت قدراً كبيراً من التقدم فى البلاد الإسكندنافية : فنلندة والسويد والنرويج والدانمرك إلا أن أول الأعمال الضخمة فى مجال الدراسة المقارنة للأدب الشعبى فى إسكندناوة هو ما أخرجه الأستاذ الهلسنكى « كارل كرون » K. Krohn ( ١٨٦٣ — ١٩٣٣ ) وهو الذى ابتدع الاتجاه العلمى المعروف باسم « المدرسة الفنلندية » . فى سنة ١٩٠٧ أسس كرون مع الباحث السويدى « فون سيدوف » والباحث الدانمركى « أولريك » اتحاداً دولياً لعلماء الفولكلور ( اسمه : أصدقاء الفولكلور ) الذى بدأ بنشر سلسلة « نشرات أصدقاء الفولكلور » واختصارها F.F.C.

وكان من المهام الأساسية للاتحاد دراسة موضوعات الحكايات وتحديد نقطة البداية فى أصلها وطرق انتشارها من الناحية الجغرافية .

ويمكن أن نجد فى مؤلفات أندرسون والأعمال المبكرة لأندرييف أمثلة نموذجية للأعمال الدراسية على

---

( ٢ ) كان من بين الملاحظات القيمة التى نبه إليها أن استعارة موضوع ما لا يعنى أن هذا الموضوع ليس قومياً ، كما لا يعنى أيضاً إزالته من الثقافة القومية ، طالما أنه ليس هناك استعارة لموضوع ما دون صياغة مبدعة جديدة له . قارن يورى سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ٩٤ .

طريقة المدرسة الفنلندية . فى هذه الأعمال نجد دراسة دقيقة للمتغيرات وتصنيفها فى مجموعات (على أساس كمية العناصر الأساسية ( الموتيفات ) المتفقة وذوعها ) كما نجد تحديداً للطرق التى سلكتها هذه المتغيرات خلال البلاد المختلفة . وعادة ما تزود الأبحاث برسومات تاريخية وخرائط جغرافية عليها خطوط مستقيمة أو متعرجة تبين طرق انتقال الموضوع . وقد أطلقت المدرسة الفلندية على منهجها هذا اسم : « **المنهج الجغرافى التاريخى** » .

وفى عام ١٩١٣ نشر « آنتى آرنى » Aarne ( ١٨٦٧ – ١٩٢٥ ) – أحد تلاميذ كرون الفينلنديين المبرزين –دليلاً منهجياً للتعاون على نطاق دولى طبقاً لهذا المنهج وسمى كتابه « **المبادئ المرشدة فى الدراسة المقارنة للحكايات** » . وفى سنة ١٩٢٦ أصدر كرون نفسه تقريراً مفصلاً عن نظريته ومنهجه تحت عنوان « **منهج علمى لدراسة الفولكلور** » .

وقد قوبلت بالتقرير من جانب الباحثين الناحية الفنية الخالصة من عمل علماء الفولكلور الإسكندنافيين وقد جمع آرنى فى سنة ١٩١٠ « فهرساً بموضوعات الحكايات » قدر له أن يصير النموذج العالمى فى تصنيف الخطوط العامة للموضوعات . وقد ساعد هذا النموذج العالمى فى تصنيف الخطوط العامة للموضوعات . وقد ساعد هذا الفهرس ولا شك على تسهيل عمل دارسى الأدب الشعبى فى أنحاء العالم ، كما ساعد على توحيد جهودهم . وقد استفاد منه الباحثون فى البلاد الإسكندنافية ، وألمانيا ، وإنجلترا ، والولايات المتحدة ( حيث توجد ترجمة إنجليزية له ) ، وكذلك فى الاتحاد السوفييتى حيث ترجم الفهرس أيضاً إلى اللغة الروسية .

وينبه ريتشارد دورسون إلى أنه على الرغم من أن المنهج الفنلندى يرفض اتخاذ مواقف دوجماطيقية ، فقد اختار احتمالاً بعينه من بين عدة احتمالات لتفسير نشوء وانتشار الحكايات الشفاهية[٣] إذ تقرر قضايا هذه المدرسة أن الحكاية التى توجد لها مئات الروايات[٤] الشفاهية لابد وأنها قد نشأت فى زمان ومكان محددين عن طريق عملية اختراع إرادية واعية . ويترتب على هذا أنه لابد وأن تكون هذه الحكاية قد ارتحلت من مكان الاختراع فى شكل دوائر تتسع باضطراد . ويتأثر هذا الانتشار للقصة الشعبية « الذى يشبه الموجات الآخذة فى الاتساع » بدروب التجارة والسفر ، وربما أيضاً بالتأثير الثانوى للنصوص المخطوطة والمطبوعة ، ولكن الانتشار يحدث فوق رقعة جغرافية تتسع باستمرار .

( ٣ ) انظر ، ريتشارد دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ٤٣ وما بعدها .

( ٤ ) الرواية : Variant عبارة عن إحدى الصور التى يروى بها مثل أو حكاية أو نوع أدبى شعبى بحيث تتشابه روايات الطراز الواحد فى الأحداث الأساسية ، والسمات العامة ، بينما تتباين بعد هذا فيما بينها فى التفاصيل .

ويستعرض دورسون الخطوات التفصيلية للمنهج الفنلندى فى البحث ، الذى يفرض على الباحث فى التراث الشعبي المقارن الكثير من الالتزامات الشاقة « فبعد اختيار الحكاية Marchen أو الأسطورة Sage[٥] أو قصة الحيوان ، أو الأغنية القصصية كموضوع للبحث ، وهى بالضرورة واحدة من مئات الروايات Variants الموجودة منها . بعد ذلك يجب على الباحث جمع نصوص هذه الروايات من التجمعات المطبوعة ، وأرشيفات الفولكلور ، والكتب المختلفة . ويقوم الباحث بتحليل الحبكة الأساسية إلى وحدات أو عناصر أساسية ، وإعداد جداول النسب المئوية لعدد مرات ظهور كل عنصر على حدة فى منطقة معينة ، وإعداد خرائط تبين التوزيع الجغرافى لهذه العناصر . كذلك يقوم بتقييم التسجيلات الأدبية المبكرة ، ثم تحديد أقدم عناصر القصة . ويستهدى فى الوصول إلى حكمه ببعض مبادئ التنوع التى تتم نتيجة عملية النقل الشفاهى مثل التركيز Compression ، والإحكام ، والإبدال Substitution[٦] . ومن نهاية مطاف البحث المرهق يقدم الباحث نتائجه الموثقة توثيقاً غنياً . وهى الطراز المنشئ Ur-type[٧] الذى انبثقت عنه فى صورته الأصلية كل روايات القصة أو الأغنية القصصية ، ونقطة البدء الجغرافية ، ودروب ارتحاله التاريخية .

وما زالت المدرسة الفنلندية تمثل القوة الأساسية على الساحة النظرية لعلم الفولكلور ، برغم كثرة وخطورة ما وجه إلى مناهجها وبعض نتائجها من انتقادات . ويمكن القول بأن الانتقادات التى وجهت إلى هذه المدرسة يمكن أن تمثل موضوعاً لدراسة مستقلة من حيث إنها تحاول أن تغطى بتقييمها تراثاً عريضاً

---

( ٥ ) يرى الدكتور حسن الشامى أن الأسطورة Legnd ( ويقابلها بالألمانية Sage ) تصف وقائع تاريخية متفردة أو غير عادية يعتقد بصحتها وجوازها ، وإن لم يمكن إثباتها تاريخياً . وهو ما يطلق عليه عبد المعين خان المصطلح العام « قصة » . ويقابل مصطلح Legend فى الإنجليزية كلمة « أسطورة » فى العربية . وهى مستعملة فى القرآن للدلالة على وقائع « الأولين » . مثل أخبار سد مأرب وقصة يوسف وإخوته وما إلى ذلك مما هو ممكن تاريخياً ويتميز بأقل قدر ممكن من الخوارق والمستحيلات . فالأسطورة فى العربية أيضاً تشير إلى شىء ممكن تاريخياً وإن كان مستبعداً فى حين أن الأسطورة الخرافية Myth تشير إلى شىء مستحيل ، وإن اعتقد البعض بصحته وجواز حدوثه . ويمثل هذا التمييز وجهة نظر العلوم . الأنثروبولوجية والاجتماعية . انظر إيكه هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، الذى سبقت الإشارة إليه ، حاشية ص ٤٢ ، والمراجع الواردة هناك .

( ٦ ) ويضرب دورسون المثل بشفرة الحلاقة التى تظهر فى « قصة الهروب المسحور » كواحد من الأشياء التى تنمو حتى تصل إلى حجم ضخم يسد طريق الغول فى مطاردته للبطل ، إذ تمثل شكلاحديثاً متطوراً من الأشياء السحرية ظهر فى مرحلة لاحقة على الحصاة أو فرع شجرة .

( ٧ ) عن الطراز المنشئ انظر قاموس بودكر عن الأدب الشعبى :

Laurits Bodker, *Folk Literature* (Vol. II of The *International Dictionary of Regional European Ethnology and folklore*), Rosen. Kilde and Bagger, Copenhagen, 1965.

من الفكر النظرى فى هذا العلم ، وتتعرض بالتحليل لآلاف بل مئات الآلاف من الروايات ، والآلاف من الدراسات التى التزمت هذا المنهج[٨] .

وهناك محاولات لتقديم نظرة متطورة كبديل للمدرسة الفنلندية ، لعل أعمال آرشرتايلور Archer Taylor تعد نموذجاً ممثلاً لها . وقد حاول تايلور أن يضع أيدينا على جوانب الاستمرار فى نظرية المدرسة الفنلندية بالإشارة إلى جذورها الموجودة فى أعمال علماء فولكلور سابقين . وقد وصف آرشر تايلور النظرة التاريخية الجغرافية بأنها—أساساً — مسألة حسن تقدير Common Sence مارسها قبل الفنلنديين علماء فولكلوريين لهم مكانتهم المرموقة مثل تشايلد، وجروند تفيج ، وجاستون بارى ، وفردريش رانكه. حيث قاموا فى مقدمات النصوص التى نشروها أوفى صلب دراساتهم المفصلة بمقارنة الروايات التى توفرت عندهم وحاولوا أحيانا تحديد أقدم العناصر فيها .

والثابت على أى حال أن المدرسة الفنلندية بمناهجها « العملية » قد نقلت الدراسات الفولكلورية نقلة واضحة من الدائرة المتيافيزيقية والفلسفية إلى دائرة الواقع ، وإلى الاهتمام بالشواهد الإمبيريقية المواد المجموعة من الميدان أو من المدونات . ومع اعترافنا بصعوبة البحث عن الطراز المنشئ لأى مادة فولكلورية ، إلا أن هذه المدرسة قدمت إسهامات لا سبيل إلى إنكارها فيما يتعلق بتحديد بعض دروب الارتحال الجغرافية ، لبعض عناصر التراث الشعبى ، كما أفادت فى تحديد بعض الأنماط أو الطرز المعتادة[٩] ويبقى من المؤكد بنفس القدر أن المدرسة الفنلندية قد أغفلت إغفالاً يكاد يكون تاماً الاعتبارات الاجتماعية المتعلقة بالعمل الشعبى من حيث مراعاة حركته الاجتماعية — أفقياً ورأسياً — ودور العبقرية الفردية فى صياغة العمل ... إلخ تلك النقاط التى سنعرض لها بالتفصيل فى الفصل الخاص بالنظرة السوسيولوجية إلى التراث الشعبى فى الباب التالى من هذا الكتاب .

---

( ٨ ) انظر مزيداً من الانتقادات التى وجهت إلى هذه المدرسة عند دورسون ، المرجع السابق ، ص ص ٤٨ وما بعدها .

( ٩ ) يعرف حسن الشامى « الأشكال المعتادة » Normalfomen نقلا عن فالتر أندرسون W. Anderrson ( فى كتابه الصادر عام ١٩٢٣ ) بأنه عبارة عن : طراز منشىء Urform ثانوى يرجع إلى تاريخ أحدث . وهو يظهر على النحو التالى : إذ نجد فى القصص الشعبية — كما فى اللغة — أن أى ابتعاد عن المعايير يمثل نوعاً من الخطأ فى بادئ الأمر . على أن هذا الانحراف عن المعيار قد يثبت كفاءة وجدارة فى بعض الظروف . فيكون بمثابة نوع من الاكتمال للعمل الفنى القديم ، لشد المستمع على نحو أقوى ، ومن ثم يأخذ فى الانتشار الواسع النطاق ، على امتداد مجتمع أو منطقة أو إقليم أو حتى بلد من البلاد .عندئذ يتحول الاستثناء إلى قاعدة . قارن ، المرجع السابق ، ص ٦٠ حاشية رقم ٦١ ، وكذلك قاموس مصطلحات الأدب الشعبى ، تأليف لاورتيس بودكر الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ٢١٥ وكذلك المراجع الواردة هناك .

# المدرسة التاريخية

تمثل المدرسة التاريخية بالقياس إلى المدرسة الميثولوجية ومدرسة الاستعارة وغيرهما من النظريات الكلاسيكية خطوة كبيرة إلى الأمام على طريق التقدم العام للبحث العلمي الفولكلورى . فعلى يد أتباع هذه المدرسة خرجت الدراسات الشعبية من متاهات الميثولوجيا ، وحاولت أن تكف عن اللهث وراء « الموضوعات المتجولة » وجاهدت لكى تنقل الدراسات إلى أرض صلبة من الحقائق التاريخية .

وترجع الجهود الأولى فى نطاق المدرسة التاريخية إلى جهود العلماء الألمان والروس بنفس القدر . ففى ألمانيا جذب هذا المنهج الذى – يسميه ريتشارد دورسون إعادة البناء التاريخى Historical Reconstructional Approach – الأخوين جريم Grimm ، وخصوصاً جاكوب جريم الذى حاول فى مؤلفه الموسوعى « **الميثولوجيا التيوتونية** » Teutonic Mythology إعادة بناء مجتمع الآلهة الجرمانية القديمة ، الذى انكمش فى العصر الحاضر وأصبح أشباحاً وعفاريت بالية فى الخيال الشعبى .

وجذبت آراء جاكوب جريم علماء فولكلور القرن التاسع عشر البريطانيين بشدة . إلا أنه حدث بعد إدخال النزعة التطورية إلى الفكر العلمى – عقب نشر داروين لكتاب « **أصل الأنواع** » ( ١٨٥٩ ) – أن أضافت النظرية التاريخية إلى مخططها عن تتابع الحقب الزمنية مقدمة عن عصر ما قبل التاريخ ، وبحثت فى أعماق التاريخ عن العناصر المتوحشة البدائية بدلاً من العناصر الوثنية المتحضرة . بل إن جميع الدارسين فى العهد الفيكتورى قد أبدوا – نظراً لارتباطهم بمبدأ الرواسب[١٠] – اهتماماً بالتطبيقات التاريخية للفولكلور ، وخاصة جورج لورانس جوم Gomme ، الذى تتبع هذه المسألة بكل حماس فى سلسلة من الكتب بلغت ذروتها فى كتابه المعنون « الفولكلور كعلم تاريخى »[١١] وكان جوم يعتقد بإمكانية الفصل بين راقات زمنية من التراث الشعبى التى ترسبت عن الأجناس المختلفة التى غزت وسكنت نفس الموقع بصفة متعاقبة جنساً بعد آخر . وفيما يتعلق بإنجلترا يميز جوم بين ما قبل الآرى والآرى الذى ينتمى الآن إلى التراث الشعبى فى القرية . وهكذا يعيد جوم بناء صورة النظم الثقافية للجماعات العنصرية الأصلية[١٢] .

---

( ١٠ ) الرواسب Survivals عناصر ثقافية تترسب من مواقف ثقافية قديمة كانت أكثر تكيفاً معها ، قارن الدراسة التى قدمها هولتكرانس لهذا المفهوم فى قاموس الإثنولوجيا والفولكلور ، ص ٢١٤ وما بعدها .

( ١١ ) السير جورج لورانس جوم عالم فولكلور إنجليزى ، ومؤسس جمعية الفولكلور البريطانية ، عاش من عام ١٨٥٣ حتى ١٩١٦ ، انظر :

G.L. Gomme, *Folklore as an Historical Science*, London, 1908.

( ١٢ ) انظر دورسون ، المرجع السابق ، ص ٦٢ وما بعدها ، خاصة صفحتى ٦٢ – ٦٣ .

إلا أن أعظم إنجازات هذه المدرسة قد ارتبطت دون شك بإسهامات العلماء الروس . بل إن يورى سوكولوف يدعى أن هذه المدرسة نبت روسى خالص . وقد حاولت ربط الأدب الشعبى بالتاريخ الروسى للكشف عن التربة التاريخية التى نما وتطور فيها الفولكلور الروسى[١٣] . ويعتبر عماد المدرسة بحق الروسى ميللر Miller ( ١٨٤٨ – ١٩١٣ ) الذى تدين له بتنظيم وتفصيل أساسها . ومع أن الطريق إلى تلك المدرسة كان مرئيًّا من سنوات قبل أن يحدد ميللر وضعها فى منتصف تسعينات القرن الماضى هاجراً فى سبيل ذلك نظرية الاستعارة التى كان قد دافع عنها بحرارة .

بدأ ميللر منذ ذلك التاريخ يراجع ويحلل بنجاح « بيلينا » ( الملاحم الروسية ) بعد أخرى محاولاً أن يحدد فى كل منها الأسس التاريخية أو اتفاقها مع حقائق التاريخ . وقد كونت مقالاته المجموعة عن موضوعات محددة فى البيلينا المجلدات الثلاثة لكتابه الشهير **« الخطوط العامة للأدب الشعبى الروسى »**. وقد ظهر آخر تلك الأجزاء بعد وفاته .

وقد عرض ميللر فى مقدمة المجلد الأول بالتفصيل لأغراضه النظرية ومنهجه ، كما قدم كذلك نقداً للاتجاهات السابقة فى النظرية العلمية عن الأدب الشعبى الشفاهى وكتب عن اتجاهه ومنهجه يقول :

. . . . إنى كثيراً ما أشغل نفسى أكثر بتاريخ الملاحم وبانعكاس التاريخ فيها ، بادئاً أول هذه الدراسات لا بعصور ما قبل التاريخ ، لا من القاع ، وإنما أبدأ من القمة . إن هذه الطبقات العليا من الملحمة ليس لها الطابع الغامض الذى يجعل التقدم الموغل بهذه الدرجة من الجاذبية للباحث ، وإن جعلتها أقل اقتناعاً إلا أنه يمكن بالفعل تفسيرها ، كما يمكن أن تقدم – لا تخمينا – بل تمثيلا لحياة الملاحم الأقرب إلينا إلى حد ما . ولذلك فكثيراً ما نجد فى ملحمة ما آثاراً لحكاية شعبية مما ينشر فى طبعات رخيصة ، أو رواية قديمة مدونة ، وأحياناً نجد آثاراً واضحة للنقل الهزلى عن حكايات أخرى : وأحيانا أخرى نجد هذا الاسم أو ذاك من الأسماء المعروفة . كل ذلك يمكننا من استنتاج ترتيبها الزمنى . ولشرح تاريخ الملحمة حاولت من خلال مقارنة المتغيرات أن أستنتج رواياتها الأقدم ، وأن أبحث الموضوعات على أنها تاريخ وأساليب الحياة منعكسة فى هذا التغير لنتبين إلى حد كبير عصر إنشائها ومنطقة أصلها »[١٤] .

---

( ١٣ ) انظر يورى سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ١١٨ وما بعدها .

( ١٤ ) ف . ميللر ، مجمل الأدب الروسى الشعبى ، المجلد ١ ( موسكو ١٨٩٧ ) والمجلد ٢ ، ( موسكو ١٩١٠ ) والمجلد ٣ ( موسكو ١٩٢٤ ) ، والنص عن المجلد الأول ص ١١١ وما بعدها ، نقلا عن سوكولوف ، الترجمة العربية ، مرجع سابق ، ص ١٢١ – ١٢٢ .

ولذلك قلنا إن المدرسة التاريخية تمثل بالمقارنة إلى « المدرسة الميثولوجية » و« مدرسة الاستعارة » أو « المدرسة النفسية » خطوة كبيرة للأمام على طريق التقدم العام للبحث العلمى . إلا أن ممثلى المدرسة التاريخية قد فهموا الاتجاه التاريخى نفسه فهما سطحياً للأسف . وكانت المسائل الرئيسية التى أولاها ممثلوا المدرسة التاريخية ، اهتمامهم هى : « أين » ( أى فى أى إقليم ، أو مدينة . . . إلخ ) و« متى » ( فى أى عصر أو قرن أو عقد ، بل فى أى سنة ) وعلى أساس أى الوقائع التاريخية ( أحداث الحياة السياسية والاجتماعية ، والحروب الداخلية والخارجية والحياة الديبلوماسية ، وأحداث الحياة الخاصة للقياصرة والأمراء والتجار ) وبمساعدة أى المصادر الأدبية ( المدونة وغير المدونة ، المحلية أو المهاجرة ) يمكن أن نجمع معا النتاج الأدبى غير المدون ؟

أما المسائل الجغرافية والتاريخية ( أين ومتى ) فعادة ما تقرر على أساس تحليل الأسماء والألقاب . ولذلك كانت هناك جهود للبحث عن الحوليات والوثائق التاريخية الأخرى عن الأسماء والألقاب المتشابهة .

ولا شك أن ذلك المنهج قد أفسح مكانا للذاتية والتأويلات والتخمينات . فقد يختلف باحثان أو أكثر عن بعضهم بعدد من القرون وبمساحات شاسعة فى تحديدهم للأصل التاريخى الجغرافى لملحمة ما . . وهكذا . كما ثبت أن التشابه فى أصوات الأسماء والألقاب مادة غير صلبة ، بحيث زعزع الفروض التى بنيت عليها . ذلك أن الشعب يمكن أن يلتقط موضوعاً — لملحمة أو حكاية — من خارج البلاد أو داخلها ، ويرجع إلى عهد بعيد مثلاً فيدخل عليه من الأسماء والتفصيلات — فى الزى والأكل وغيره — ما يقود صاحب هذا المنهج السطحى إلى إرجاعه إلى تاريخ أحدث بكثير من تاريخه الحقيقى . وذلك لمجرد ورود تلك الأسماء وهذه التفصيلات فيه . كما يمكن أن يخلع الشعب على موضوعات حديثة خصائص قديمة — مثل نسبة ولى حديث إلى عصر الرسول والغزوات . . . إلخ — كى يجعل الاعتقاد بها يرسخ فى نفوس المؤمنين بها . . إلخ ذلك من الأمثلة التى تدعونا إلى مزيد من الحذر فى تطبيق هذا المنهج .

وبرغم ذلك فقد كانت المدرسة التاريخية على وجه العموم موثوقاً بها ، وكانت تعتبر إلى حد كبير الكلمة الأخيرة فى العلم حتى العقود الأولى من القرن العشرين ، وفى روسيا حتى سنة ١٩١٧ سنة الثورة الاشتراكية الكبرى .

وبصرف النظر عما فى المنهج المشار إليه من قصور ومزالق فقد ظهر فى « المدرسة التاريخية » اتجاه نظرى غير صحيح ، ذلك الذى يقلل من قيمة النتاج الأدبى الشعبى كأعمال أدبية وفنية . وكان النظر إليها يتساوى فى غموضه بين اعتبارها وثيقة تاريخية وبين اعتبارها معالم على طريق الفن الإبداعى الأدبى .

ومن الانتقادات الخطيرة التى توجه إلى المدرسة التاريخية عدم اهتمامها الكافى بالطبيعة الطبقية والاجتماعية للنتاج الشعبى . ثم إنها حلتها – بعد أن اهتمت بها – حلاً خاطئاً . وقد بدأت مشكلة الطبيعة الطبقية للفولكلور – فى وقت متأخر نسبياً – تشغل ممثلين آخرين للمدرسة التاريخية . فحاولها بطرق عديدة مختلفة لكنها فى أساسها تلتقى فى طريق واحد . إذ يؤكدون جميعاً أن أى نتاج فولكلورى أو أى جانب منه قد ألف وسط جماعات الطبقة الحاكمة ، أو الطبقات العليا أو الأرستقراطية بوجه عام . ومن أبرز النظريات التى شغلت الفكر الأوربى – شرقية وغربية – فى هذا الصدد نظرية الألمانى هانز ناومان فى أصل التراث الشعبى (١٥) .

* * *

## الاتجاه الأيديولوجى

المفروض أن يقتصر الحديث عن هذا الاتجاه على الإشارة إلى تلك الجهود « العلمية » التى تهدف إلى استخدام مواد التراث الشعبى كرأس مال سياسى لتدعيم مواقف أيديولوجية معينة ، أو توجه الدراسات الفولكلورية وجهة معينة لتأييد هذه المواقف الأيديولوجية وتدعيمها والدفاع عنها وأبرز نموذجين لذلك الاتجاه هو الموقف فى ألمانيا النازية والموقف فى الاتحاد السوفييتى . وإن كنا نؤكد هنا ما سبق أن أكدناه فى سياق سابق من أن هذا الربط بين المثلين لا يعنى بحال من الأحوال المساواة بينهما أو أى نوع من أنواع المطابقة . وذلك أن مثل هذه المساواة بين الموقفين تنطوى – فى نظرنا – على غير قليل من التحيز ، وعلى تجاهل لحقائق الأمور ، وإنكار للوقائع المعروفة . وذلك أن استخدام الفولكلور فى الاتحاد السوفييتى لم يكن أبداً للتزييف وإنما لتوحيد العاطفة القومية ، وخدمة أغراض التنمية والتطوير الاشتراكى. ولم يكن دعوة لتفوق جنس معين على سائر أجناس البشر ، وإنما كان دعوة لنشر قيم إنسانية رفيعة .

ولكن برغم هذا فإن تتبع الجذور التاريخية لهذا الاتجاه يقتضى منا الإشارة إلى ظروف الاستخدام الأيديولوجى للتراث الشعبى فى أغراض قومية خلال الفترة الرومانسية من عمر هذا العلم ( خلال القرن التاسع عشر ) فلقد قام الدارسون من كل بلد أوربى تلو الآخر – سيراً على نهج الشاعر الألمانى يوهان جو تفريد هيردر ، الذى حدد كيانات قومية من الشعر الشعبى – بالبحث عن روح الشعب التى تتضح من خلال اللهجات الوطنية ، والقصص الشعبى ، والأغانى الشعبية التى تؤدى بتلك اللهجات ، ومن خلال الأدب ( الرسمى ) الذى يستلهم موضوعات التراث الشعبى ، ومن خلال التاريخ الذى

---

( ١٥ ) انظر مزيداً من الانتقادات الهامة لتلك المدرسة عند سوكولوف ، المرجع السابق ، ص١٢٥ وما بعدها . .

يمجد أعمال الأبطال القوميين . وقد عرض يورى سوكولوف لعديد من النماذج لتلك المواقف القومية خلال الفترة الرومانسية من تاريخ علم الفولكلور .

« فقد كان من أكثر الأفكار شيوعاً فى الفكر الرومانسى – عند بداية الدراسات الفولكلورية – فكرة العقلية الشعبية Popular Mind التى تؤكد وجود الوحدة القومية ، كما تذيب – فى نفس الوقت – الاختلافات الطبقية فى الأمة . فقد كان مفهوم العقلية الشعبية من مستحدثات الطبقة البرجوازية الناشئة التى كانت تميل إلى الحديث باسم كل الأمة فى مجموعها . وقد كرس الدارسون جهودهم فى مختلف ميادين المعرفة لدراسة « الروح القومية » ونفسية الأمة بما فى ذلك الفلاسفة والمؤرخون ومؤرخو القانون وعلماء اللغة ودراسو الأدب . . . وغيرهم . وبالمثل قام الفولكلور الذى بدأ أيضاً فى هذا الوقت ، على نفس هذه الأفكار أساساً »(١٦) .

ولعل تأثير هيردر على الأخوين جريم ، بل وعلى الحركة الفكرية على أيامه عموماً ، يوضح لنا هذا البعد توضيحاً كافياً . لقد أدرك هيردر أن بعث الأدب القومى الألمانى – الذى كان يرتبط به ارتباطاً عاطفياً ، ويدرك طابعه الشعبى وأهميته القومية ، لا يتيسر إلا على أساس الأدب الشعبى وفى ضوئه . ولم يكل هيردر عن الإشادة بالطابع الأصيل والقوة العاطفية الكامنة فى الأدب الشعبى . وقد اعتبر روح الشعب أو « الروح الشعبية » Volksseele الكامنة فى هذا الأدب هى النبع الوحيد الذى يمكن أن تنهل منه كل الألوان الثقافية . كما أشار إلى الطابع التاريخى المتفرد لعناصر التراث الألمانى القديم .

وقد أكد هيردر بصفة خاصة على أهمية الحكايات الشعبية والأساطير كبقايا للمعتقدات الشعبية القديمة . فالحكايات الشعبية فى رأيه ليست بثرثرة عجائز لا منطق لها ، ولا هى اختراع صرف ، وإنما هى ملك للشعب ونتاج قواه الشاعرية المبدعة . وفى هذا يقول : « إن الحكايات الشعبية بأسرها ، ومثلها الحكايات الخرافية والأساطير ، هى بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية ، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته ، عندما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف ، وعندما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها »(١٧) .

ولم يقدم هيردر أفكاره هذه فى مؤلفاته ذات الطابع الفلسفى التاريخى والفلسفى اللغوى فحسب ، ولكنه قدم إلى جانب هذا شاهداً حياً على ما يقول عن طريق جمع بعض عناصر الأدب الشعبى وبعثها من جديد ، وخاصة مجموعة الأغانى الشعبية التى صدرت عام ١٧٧٨ ، والتى سميت منذ طبعتها الثانية عام ١٨٠٧ باسم « أصوات الشعوب فى أغانيها »(١٨) كما اطلع هيردر إلى جانب هذا على جانب من الأدب

---

(١٦) يورى سوكولوف ، المرجع السابق ٦٥ .

(١٧) فارن ، فريدريش فون دير لاين ، الحكاية الخرافية (نشأتها . مناهج دراستها . فنيتها) ، الترجمة العربية للدكتورة نبيلة إبراهيم ، سلسلة الألف كتاب ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٢١ .

(١٨) J.G. Herder, *Stinmen der Volker in Liedern*, 1778 ff.

الألمانى القديم ، وأدرك بحسه الشعبى الأصيل ، أن هناك حتماً الكثير الذى يجب التنقيب عنه فى بطون المدونات وفى صدور الناس . ولذلك تزددت وتعددت صيحاته العاطفية الجياشة تدعو الناس إلى العناية بهذا التراث « المغطى بالوحل مجهولاً ومحتقراً من الناس » ، والعمل على جمعه وتدوينه ونشره . ومع أنه لم يلعب دوراً ريادياً فى وضع دعوته هذه موضع التنفيذ ، إلا أنه كان عظيم التأثير فى معاصريه ، ممن أخذهم الحماس لهذا التراث الغالى ، فبذلوا جهوداً مضنية من أجل اكتشاف هذه الثروات المطمورة .

ثم كانت الحركة الرومانسية– ابتداء من حوالى عام ١٨٠٠– مصدر دفعات قوية للاهتمام بالعصور الوسطى وبالأدب الشعبى . ولقد لعبت ظروف العصر دورها فى توجيه اهتمام الباحثين إلى العناية بتراث العصور الوسطى . وكان كثير من الرومانسيين قد بهروا فى مبدأ الأمر بالثورة الفرنسية ومبادئها ، ثم أفزعتهم الاتجاهات الراديكالية فيها ، وأزعجتهم الاتجاهات التوسعية لفرنسا بعد الثورة . فقادتهم هذه الأفكار تدريجياً إلى رفض المجتمع البرجوازى ، بل ورفض الصورة الحديثة للحياة على الإطلاق . ثم كان لعامل الشعور بالإحباط إزاء الظروف فى ألمانيا أثره فى دفع كثير من المفكرين إلى الهروب الفكرى من الواقع الراهن الأليم إلى جنة الماضى ، وإلى البلاد الأجنبية ، وإلى عالم العصور الوسطى الذى صوره خيالهم بصورة وردية زائفة ، وإلى الاتجاهات اللامعقولة ، وإلى الإغراق فى التدين أو نوع من التصوف .

ولكن كان من فضائل الرومانسية على الحياة الأدبية على أى حال أن عملت على بعث الأدب الشعبى والأدب الألمانى القديم ، وإعادة تقديمها للناس من جديد. ومن ثم عملت الرومانسية — من سبيل آخر– على تدعيم الوعى القومى فى ألمانيا .

وقد بلغ حماس الرومانسيين لكل ما هو ألمانى حداً فائقاً ، دفعهم إلى العمل دون كلل والدعوة فى غير يأس إلى جمع كل ما يمكن جمعه من عناصر التراث الشعبى فى تلك الأشياء المطمورة العادية المألوفة التى لا تلفت النظر ، والتى بدأت تتراجع بسرعة أمام زحف المدينة الصناعية الحديثة . وفى هذا يقول جون ماير J. Meier عن الرومانسيين : « لقد خلعوا على الشعب رداء الشحاذين الذى كان يرتديه من قبل ، والبسوه بدلاً منه رداء الملك و وضعوا على رأسه تاج الملك » .

وهكذا سيطرت فكرة الإنقاذ ، وإنقاذ كل ما يمكن إنقاذه ، على عقول الرومانسيين وتلاميذهم ، فكل ما هو شعبى كفيل بأن يهيئ الفرصة من جديد لميلاد الروح الوطنية الألمانية ، ويخلص الأجيال من جريمة التنكر للتراث الوطنى .

والواقع أن هذا الفهم لفائدة عملية جمع التراث الشعبى – ألا وهو الوصول إلى إدراك روح الشعب Volksseele — لم يستمر ولم يتصل على طول مراحل تاريخ علم الفولكلور . فقد تحول الجمع فى مراحل تالية فى القرن التاسع عشر إلى هدف فى ذاته ، وأصبح الهواة والباحثون يجمعون لمجرد الجمع ،

ودون استناد هذا الجمع إلى خطة أو أهداف محددة سلفاً قبل الجمع (١٩).

وكان من الطبيعي فى ضوء هذا التراث ذى النزعة القومية الحادة أن تكون ألمانيا – خاصة فى العصر النازى – أول دولة قومية تستخدم دراسات الفولكلور وتوظفها لأغراض سياسية . فقد نشرت فى ألمانيا خلال العقد الرابع من القرن العشرين كميات ضخمة من الكتابات الفولكلورية ، التى تدعم المفهوم النازى للشعب السيد Herrenvolk الذى توحد بين جماعاته روابط صوفية قائمة على الدم ، واللغة ، والثقافة ، والتراث . وبذلك تحول مفهوم الشعب Volk إلى مفهوم سياسى ، بل إنه أصبح يعنى الأمة nation كما نتج عن تعاليم هتلر بشأن الوحدة العنصرية أن نحى النازيون جانباً مفهوم هانز ناومان عن نشأة التراث الشعبى فى الراق الأعلى ( أى الصفوة المثقفة ) ثم نزوله إلى راق أدنى ( هم الفلاحين ) وتبنى النازيون بدلاً من هذا مفاهيم فيلهلم ريل W. Riehl ، خاصة توصيات ريل بضرورة تركيز الفولكلور ، والعلوم الاجتماعية بوجه عام على الأشياء الألمانية ، وبضرورة الانتفاع بهذه المعرفة فى الأغراض العملية . وبذلك يمكن لعلوم السياسة أن تفيد من المعرفة بالعادات والتقاليد الشعبية .

ولما كان استخدام علم الفولكلور لأغراض سياسية قد بلغ ذروته إبان العصر النازى ، فإننا نرى أن هذه المرحلة السوداء فى تاريخ هذا العلم تستأهل منا وقفة خاصة مدققة ، حتى يتخذ منها علم الفولكلور الناشئ فى بلادنا عبرة وموعظة ، كى لا يقع أبداً فريسة أى متاجرة سياسية بمفاهيمه ونتائجه وقضاياه .

بدأت النازية فى ألمانيا فى عام ١٩٣٣ بتوجيه اهتمام كبير وغير عادى إلى علم الفولكلور ودراساته . وأعلنت فى الأشهر الأولى للحكم النازى عن موقفها الأساسى من قضايا هذا العلم ومفهوم الحزب النازى الخاص لطبيعة هذا العلم ورسالته . فبدأ مفكرو النازية بالهجوم الشديد على نظرية هانز ناومان التى تميز بين التراث الثقافى الاجتماعى والتراث الثقافى النازل . كما وجهت هجوماً عنيفاً إلى النشرة الثقافية المقارنة إلى عناصر التراث الشعبى التى تتجاوز حدود الثقافات القومية ، كما كان ينادى بها جورج شرايبر G. Schreiber ومساعدوه .

وحدد الحزب النازى رسالة علم الفولكلور بأنها تتمثل فى الكشف عن العناصر الجرمانية « الأصيلة » التراث الشعبى الألمانى المعاصر ، وتمييزها عن العناصر « الدخيلة » عليه من الثقافات الأخرى ( التى

---

( ١٩ ) نحن لا نحارب هنا فكرة الجمع أبداً ، وإنما ندين فكرة الجمع للجمع . أما الجمع المنظم فهو الأساس الذى لا يمكن بدونه أن يقوم علم لدراسة التراث الشعبى .

قارن كذلك : أدولف باخ ، الفولكلور الألمانى ، هايدلبرج ، الطبعة الثالثة ، ص ص ٤٧ – ٤٨ .

A. Bach, *Deutsc6e Volkokunds*, Heidelberg, 1960.

وكذلك مقالنا : « حكايات البيت والأطفال ، الأخوين جريم ودراسة الأدب الشعبى » الذى سبقت الإشارة إليه .

تختلف عنصريًّا عن الشعب الألمانى ) — بل إن مفكرى هذا الحزب ذهبوا إلى أبعد من ذلك حيث طالبوا علماء الفولكلور فى بلادهم بتمييز هذا التراث الجرمانى الأصيل وفصله عن العناصر المسيحية الدخيلة التى وفدت إلى البلاد مع دخول المسيحية .

وواضح ارتباط هذه الدعوة بسياسة الحكم النازى التى كانت تقوم على تحقيق النقاء العنصرى الجرمانى وانطلاق السياسة النازية برمتها من منظور عنصرى . ولما كان الحكم النازى ديكتاتوريًّا فاشيًّا ، فلم يكن يسمح بوجود أيديولوجيات أو نظريات مخالفة للأيديولوجية الرسمية للدولة . ومن ثم عملت الأجهزة الحكومية على ممارسة مختلف صنوف القهر على علماء الفولكلور الألمان لكى يعدلوا من نظرياتهم وآرائهم القديمة ويهاجموا تلك النظريات التى أدانها الحزب (والتى تقول بتأثر التراث الشعبى الألمانى بعناصر غير جرمانية) ويضعوا من المناهج والأساليب ما يكفل توجيه العلم ودراسته نحو هذه القضايا الجديدة. وغنى عن البيان أن هذه السياسة قد كلفت عدداً من دارسى الفولكلور حريتهم أو وظائفهم ، ممن رفضوا الإذعان لهذا التدخل السافر من رجال السياسة فى شئون العلم، ومحاولة لىّ عنق الحقيقة العلمية لكى تناسب الأيديولوجية الرسمية .

ومن الطبيعى — حيث يوجد فى كل مجتمع نفر من أصحاب النفوس الوضيعة — أن يتحمس بعض المشتغلين بعلم الفولكلور للنظرية النازية الجديدة ، ويتبنونها ويعملون على تدعيمها وتأكيدها بكل ما تحت أيديهم من أساليب . وعلى رأس هؤلاء ماتياس زيجلر M. Ziegler[٢٠]. ولا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن الدراسات والبحوث التى نشرها زيجلر وأتباعه قد عملت جاهدة على تطويع الحقيقة العلمية للعقيدة السياسية ، دون أى اعتبار لأى قيود أو قواعد منهجية . فترك ذلك متسعاً للتخمينات ، والأحكام المتسرعة ، والإجراءات العلمية التى لا يدعمها أساس من الواقع ، فى الكتابات الفولكلورية التى ظهرت فى ألمانيا فى الفترة من ١٩٣٣ حتى ١٩٤٥ . وهو الأمر الذى كان له فى النهاية أسوأ الأثر على سمعة العلم والمشتغلين به فى ألمانيا وخارج ألمانيا على السواء[٢١].

---

( ٢٠ ) انظر ، أدولف باخ ،الفولكلور الألمانى ، مرجع سابق، ص ص٨٩–١٠٨ ، خاصة ص ٨٩ .

( ٢١ ) بل إن المؤسف أن أصداء هذه السمعة السيئة ما زالت عالقة بأذهان كثير من المفكرين الأوروبيين حتى اليوم . وقد عرض الدكتور لويس عوض فى مقالة بعنوان « الفولكلور والرجعية » ( جريدة الأهرام بتاريخ ٢١/١١/١٩٦٩ ) لوجهة نظر المسيو بورى مندوب فرنسا فى مؤتمر المائدة المستديرة الذى نظمته هيئة اليونسكو فى بيروت فى أواخر شهر أكتوبر ١٩٦٩. حيث عبر هذا المندوب الفرنسى عن رأيه بأن بعث الفولكلور أو الفنون والآداب الشعبية قد اقترن دائماً بقيام الأنظمة الرجعية فى البلاد المختلفة . « .... وقد بنى مندوب فرنسا رأيه على تجربة ألمانيا النازية وعلى تجربة فرنسا أيام حكم المارشال بيتان . فهنا وهناك اهتمت الدولة بإحياء التراث الشعبى القومى الذى ورثه الألمان والفرنسيون عن العصور الوسطى ، كما اهتمت بإعادة أمجاد التاريخ القومى لذاكرة المواطنين . وفى الحالين رأى مسيو بورى أن قصد الدولة من ذلك كان لتعويض الشعب بالحياة فى الماضى عن الحياة فى الحاضر، ولحث الناس على الهرب من مشاكل اليوم بالاعتصام فى قلعة عنيفة أبراجها من الذكريات =

ولا تقتصر رسالة علم الفولكلور عند النازيين على مجرد تمييز الجرمانى عن غير الجرمانى فى التراث الشعبى الألمانى ، وإنما تتجاوز ذلك إلى الجانب التطبيقى العملى مباشرة . إذ يجب إبراز تلك العناصر الجرمانية التى « تجرى فى الفرد الألمانى مجرى الدم فى العروق » ، والترويج لها ونشرها بكل وسائل النشر الممكنة ، وغرسها فى نفوس الصغار . ( ولذلك انتشرت دراسات الفولكلور خلال العصر النازى كبرنامج دراسى فى البرامج الدراسية لمختلف معاهد التعليم رأسيًّا ابتداء من المستوى الأبتدائى حتى الجامعة ، وأفقيًّا فى كل أنواع التعليم : العام والفنى على السواء ) .

ومن غير المعقول أن تقوم النظرية الفولكلورية النازية الجديدة على أنقاض النظريات العلمية السائدة فحسب ، وتبدو بذلك هى نفسها مفتقرة إلى كل « تراث » . وإنما لابد من أن يجد الفولكلوريون النازيون فى التفتيش عن بعض الأسماء اللامعة فى تاريخ علم الفولكلور الألمانى العريق ، لكى تستند إليها وتحتمى فيها وتتعسف فى تفسير آرائها ونظرياتها بحيث تناسب هذا « القالب » الإيديولوجى الجديد . وعثرت على ضالتها المنشودة فى شخصية عالم الفولكلور والاجتماع الألمانى الشهير هينريش ريل H. Riehl.

ويرجع السبب فى هذا الاستناد المبالغ فيه إلى آراء ريل إلى أنه كان أول من انتبه إلى الأبعاد العنصرية لعناصر التراث الشعبى ، وإلى انعكاسات التكوينات العنصرية لشعب من الشعوب على تراثه .هذا الوقت الذى لم تكن الدراسات العنصرية قد حققت فى أيامه أى تقدم يذكر [٢٢] . وبالطبع دون أن

= والأحلام وأقباؤها من بطولات الواقع الضائع أو الخيال . أو بلغة مندوب فرنسا فى المؤتمر : « وهكذا كان الفولكلور بالنسبة لنا خدعة ، كان طريقاً لجعلنا نذير ظهورنا للحاضر ونذير وجوهنا نحو التاريخ : طريقة للهرب ، لتجنب مواجهة مشاكلنا الفعلية » . وقد ناقش لويس عوض هذه القضية ، وانتهى فى مقاله إلى أنه إذا كان بعث التاريخ القومى والفولكلور القومى والتراث القومى جزءاً لا يتجزأ من كل دعوة قومية ، فإننا لانستطيع مع ذلك أن نسميه دعوة رجعية على طول الخط ، أو غير رجعية على طول الخط . ذلك أن الأمر فى رأيه أعقد من كل هذا . « .... فهو دعوة رجعية إذا كان القصد منه إثارة النعرة القومية المتطرفة الداعية إلى سيادة جنس على جنس ولغة على لغة وثقافة على ثقافة ، وإذا كان القصد منه توكيد الفوارق بين البشر بدلا من توثيق الروابط بين البشر . ولكنه يعد دعوة تقدمية إذا كان المراد منه المحافظة على الشخصية القومية وتخصيبها حتى تنمو وتترعرع وتتمكن من رد كل عدوان عليها من القوميات الأخرى التى تهدد كيانها وتحاول أن تطمسها . فحق الحياة والازدهار حق مشروع ، ولكن الحياة والازدهار – على حساب الغير اغتصاب غير مشروع » .

( ٢٢ ) فيلهلم هينريش ريل Riehl ( ١٨٢٣ – ١٨٩٧ ) عالم فولكلور ألمانى . صاحب مؤلفات ضخمة ومتنوعة فى ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع والفولكسكندة ( الفولكلور الألمانى ) . وهو أول من دعا إلى علم الفولكسكندة فى محاضرته الشهيرة للأستاذية بجامعة ميونيخ عام ١٨٥٨ . وكان يدعو بحرارة إلى جعل الاتجاه السوسيولوجى حجر الزاوية فى مناهج البحث الفولكلورى بل إنه كان يعد الفولكسكندة علماً اجتماعيًّا .

راجع قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ص ٤٠٨ .

تساوره الأفكار والنزعات العنصرية بالقدر الذى كل يعتمل فى صدور وعقول مفكرى الفولكلور النازيين . فقد كان ريل يعد الجنس Stamm( وكان يعنى به التراث العنصرى ) أحد المعطيات الأساسية لكل ثقافة شعبية ، إلى جانب : اللغة ، والعادات ، والمسكن (٢٣) .

وكان من الآثار الضارة لهذه الأيديولوجية النازية على علم الفولكلور أن طالب الأيديولوجيون علماء الفولكلور بأن يقتصروا على تحليل وتمييز العناصر الجرمانية وغير الجرمانية ، أما نوع الارتباط العضوى بين أنواع معينة من التراث وكيانات عنصرية معينة فأمر يجب أن يتركوه للمختصين من علماء الأجناس الذين يناط بهم واجب تحديد هذا الارتباط وتفسيره وتأصيله . وبذلك يمكن القول بأن علم الفولكلور لم يعد — حتى فى ظل ذلك التشويه — قادراً على أن يقود مسيرته العلمية بمفرده ، وإنما يجب أن يكبل نفسه هو الآخر ، بعد الاقتصاد والسياسة والجغرافيا والتاريخ والأديان . . إلخ ، بقيود الفكر العنصرى المتعصب . الأمر الذى يهدد استقلاله ، بعد أن هدد بناءه ومناهجه وأصوله (٢٤) .

وأبرز الخطوات الاستراتيجية التى اعتمدتها دراسات الفولكلور النازى البحث عن صور الاستمرار بين العصر الجرمانى حتى العصر الحاضر . وقد ركزت الدراسات اهتمامها على قطاع الفلاحين المعاصرين لتنقب فيه عن تلك الرواسب المزعومة . ولعل ذلك هو الذى جعل دراسات الفولكلور الألمانى — حتى بعد العصر النازى — تبدى اهتماماً خاصاً بقطاع الفلاحين ، على نحو ما أوضحنا فى دراسة سابقة لنا (٢٥) .

---

( ٢٣ ) انظر مزيداً من التفاصيل عند أدولف باخ ، الفولكلور الألمانى ، مرجع سابق ، ص ٥٠ وما بعدها .

( ٢٤ ) Vgl. M. Ziegler, *Volkskunde auf rassisene Grundlage* in : N.S-Manatshefte, (5), 1934, pp. 711-717.

————, *Nationalsozialistische Voraussetzungen und Aufgaben einer Deutschen Volkskunde,* in : Jahrbuch fur histonische Volkskunde, (5), 1935.

————, *Kirchliche Oder religiose Volkskunde,* in N.S-Monatshefre, (9), 1935, pp. 674 685.

W. Steller, *Volkskundtiche Arbeit in Lichte des Nationalsozialismus,* in : Volkskundliche Gaben, Festschrift Fur John Meier 1934, P. 244 ff.

————, *Volkskunde als nationalsopialistische,* wissenschaft, 1935.

F. Maurer, *Deujsche Volkskunde,* Bericht uber edn Stand der Forschung und ufer neuere Literatur, 1933/36. in : Zeitshrift fur deutsche Bildung (13), 1937, p. 204 ff und P. 252 ff.

وانظر كذلك مزيداً من المراجع عند باخ ، الفولكلور الألمانى مرجع سابق ، ص ٩٠ — ٩١

( ٢٥ ) قارن محمد الجوهرى ، الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفى ، مرجع سابق .

ولما كانت محاولة إمساك تلك الرواسب باليد تبدو أمراً شاقاً، إن لم يكن مستحيلاً ، نجد الفولكلوريين النازيين يجنحون إلى خطأ استراتيجي آخر ، عندما اعتمدوا أسلوب البحث الرمزى ، أو تفسير الشواهد الواقعية القائمة كرموز تدل على وقائع جرمانية منقرضة أو « راقدة تحت السطح » . ومن الطبيعى أن يؤدى ذلك ، خاصة إذا اعتمدت المبالغة والتعسف أسلوباً له ، إلى إدخال البحث الفولكلورى فى متاهات لا نهاية لها ، وجذبه نحو تفسيرات تخمينية لا تستند إلى أساس من الواقع ولا يصبح بإمكان باحث معين أن يتحقق من القضايا والأحكام التى يدلى بها زميل له طالما أن الأمر فى النهاية تحويل للوقائع إلى رموز (٢٦) .

* * *

وإذا كنا نقلب صفحة النازية ، ونتناول فيما يلى الاستخدام الأيديولوجى وعناصر التراث الشعبى فى روسيا السوفييتية ، فإن ذلك يجب ألا يدخل فى روع القارئ أننا نسوى بين الطرفين ، أو نضع التجربة النازية والتجربة السوفييتية فى الفولكلور على مستوى واحد . فهذا أمر تدحضه الملاحظة المدققة لما قلناه عن النازية ولما سنقوله عن السوفييت . ولعلنا نتذكر كلمات لويس عوض فى المقال الذى سبقت الإشارة إليه (جريدة الأهرام عدد ٢١ /١١/ ١٩٦٩) حينما التفت إلى الفارق الكبير بين التجربتين ، سواء من حيث مداهما أو أهدافهما ، وتأثيرهما على نمو العلم وأوضاع المشتغلين به . حيث يشير إلى أن: « روسيا السوفييتية قد عمدت بعد ثورة ١٩١٧ إلى حماية الفنون والآداب والمعتقدات الشعبية وكل ما يدخل فى باب التراث القومى فى الجمهوريات غير الروسية التابعة لها . وقد كانت بينها أقوام لا أبجدية للغاتها ، فوضعت لها الأبجديات حتى تستطيع أن تقاوم عناصر الفناء . ومع ذلك فلا أحسب مسيو بورى أو سواه مستطيعا أن يصف اهتمام الاتحاد السوفييتى بمساعدة الشعوب الآسيوية التابعة له على صيانة شخصيتها القومية بصفة الرجعية . بل على العكس من ذلك ، فإن كل مفكر منصف يصف هذا المدخل إلى مشكلة القوميات بأنه مدخل تقدمى » .

وبرغم حرصنا على أن نسبق كلامنا عن التجربة السوفييتية فى الاستخدام الأيديولوجى لعناصر التراث الشعبى بهذا الموقف الشخصى الأساسى ، إلا أننا نرى أن تصنيف هذه التجربة تحت الاتجاه الأيديولوجى لا ينطوى على أى انتقاص من قيمة الموقف السوفييتى لعلم الفولكلور ، حتى ولو بدت الصورة فى ظاهرها موحية بغير هذا . ولكن التأمل الدقيق كفيل كما قلت بإزالة هذا الغموض .

قطعت دراسات الفولكلور شوطاً بعيداً من التقدم فى روسيا قبل الثورة الشيوعية بوقت طويل . وانعكست فى دراسات العلماء الروس كافة الاتجاهات النظرية التى عرفتها بلاد أوربا الغربية ، فقد كان الاتصال بين علماء الفولكلور فى روسيا القيصرية وزملائهم فى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وفنلندة

---

(٢٦) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٩٣ ، وكذلك المراجع العديدة الواردة هناك .

وغيرها من بلاد أوربا حياً ومتصلاً . إلا أن الاتجاهات النظرية الفنلندية ، والتاريخية ، والسوسيولوجية (خاصة بصورتها المعروفة عند ناومان) كانت تتمتع بقدر أكبر من الذيوع والانتشار ، وتحتل مكانة بارزة على مسرح الدراسة الأكاديمية فى علم الفولكلور . وقد عرض يورى سوكولوف فى كتابه الضخم « الفولكلور الروسى » لتاريخ ذلك العلم فى روسيا ، وللصلات التى جمعت بينه وبين العلم على المستوى العالمى بتفصيل كبير ، مما لا مجال للخوض فيه هنا .

وظلت تلك الاتجاهات على وضعها المتميز توجه الدراسات السوفييتية فى علم الفولكلور حتى بعد قيام ثورة أكتوبر الاشتراكية فى عام ١٩١٧ . تم التفت مفكرو الحزب الشيوعى السوفييت إلى خطورة ما يتردد من آراء فى كتابات المشتغلين بذلك العلم . وكانت ثمرة تلك الالتفاتة « تصحيح » جوهرى لكثير من الآراء النظرية الأساسية التى كانت تعتبر موضع تسليم علماء الفولكلور السوفييت حتى ذلك الوقت .

وتركز ذلك التصحيح على إلغاء النظرة المعتمدة على آراء هانز ناومان فى تفسير نشأة التراث الشعبى وحركته الاجتماعية . كما حدث تحول كبير فى تركيز الضوء فى موضوعات الدراسة أو على الاهتمامات بمختلف جوانب مضمون الأعمال الشعبية .

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى ظل علماء الفولكلور السوفييت حتى الحرب العالمية الثانية يعتنقون نظرية مضادة للماركسية . فالتراث الشعبى من وجهة النظر الواسعة الانتشار بين علماء الفولكلور فى القارة الأوربية والذى صاغها فى أدق صورها الألمانى هانز ناومان — يهبط من الصفوة Elit إلى الشعب Folk ، أو من الراق الأعلى إلى الراق الأدنى . وبهذا يعيش التراث الشعبى بين أبناء هذا الراق الأدنى على شكل « تراث ثقافى نازل »[٢٧] وبناء على توجيهات الحزب قلبت هذه النظرية المتعلقة بأصول التراث الشعبى . وتم النص كذلك على مبدأ أن التراث الشعبى نشأ كتعبير خلاق عن الطبقة العاملة .

ومن أبرز الشواهد على ذلك « المحاكمة » العلمية التى جرت للنظريات الكلاسكية فى علم الفولكلور ، أو ما يسميه سوكولوف « الاختبار النقدى » للنظريات المضللة الأخرى (أى غير الماركسية . . .) « وفى تاريخ مبكر يرجع إلى عام ١٩٣٣ قدم يورى سوكولوف[٢٨] فى بحث قرأه أمام Mogaink (قسم موسكو من أكاديمية الدولة لتاريخ الثقافة المادية ) وفى قسم الفولكلور بأكاديمية العلوم بالاتحاد

---

(٢٧) انظر مادة « تراث ثقافى نازل » فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور الذى سبقت الإشارة إليه .

(٢٨) سوكولوف يشير إلى نفسه هنا ، والنص من كتابه « الفولكلور الروسى » الذى سبقت الإشارة إليه .

السوفييتى قدم استعراضاً نقدياً عميقاً لنظرية هانز ناومان عن الفولكلور باعتباره « تراثاً ثقافياً نازلاً » كشف فيه عن الاتجاهات الرجعية لهذه النظرية . وفى مؤتمر علمى عقده فى أبريل سنة ١٩٣٦ قسم الفولكلور بأكاديمية العلوم بلننجراد قرئت أبحاث فى نقد التلفيقات النظرية التى يقوم بها الفولكلوريون الألمان والإيطاليون البرجوازيون(٢٩) . أما بالنسبة لما قرأه الأستاذ أندرييف والأستاذ بروب من أبحاث فى نفس هذا المؤتمر فقد كان مناقشة نقدية واسعة النطاق للأخطاء النظرية والمنهجية السابقة لكل أولئك الذين كانوا يسمون بعلماء الفولكلور ، فناقش الأول أغراض المدرسة الفنلندية ، وناقش الثانى المبادئ الشكلية . وفى هذا المؤتمر وضع الأستاذ تسرمنسكى موضع النقد الذاتى مؤلفاته الشكلية القديمة ، ونظريته عن طبيعة الفولكلور باعتباره « بقايا قديمة » واتجاهه السوسيولوجى الذى كان معروفاً عنه فيما مضى والذى أخذه عن هانز ناومان(٣٠) .

أما عن المحور الرئيسى الثانى للتحولات التى طرأت على النظرة إلى الفولكلور السوفييتى ، فتتعلق بدراسة مضامين معينة مما تحويه الأعمال الشعبية بأنواعها المختلفة . وفى هذا يقول سوكولوف ما يعبر عن هذا الاتجاه بكل وضوح : « . . . . . وفى الفولكلوريات السوفييتية نجد أن قدراً كبيراً من الانتباه قد حظيت به موضوعات الفولكلور المعاصرة مثل الحرب الأهلية ( الأغانى الحربية ذات الأهمية التاريخية ) ، ومراحل تطور التنظيم الاشتراكى ، وتجميع الاقتصاد الريفى ، وأسلوب الحياة الجديدة فى تعارضه مع الأسلوب القديم ، والدفاع عن البلاد ، والحياة فى الجيش الأحمر . كما درس الفولكلوريون بعناية خاصة سمات القادة العظماء للثورة الاشتراكية ( لينين وستالين ) كما صورها الإبداع الشعبى الشفاهى .

أما بالنسبة للتراث الشعبى الماضى فقد حدث فى الفولكلوريات السوفييتية تحول ملحوظ فى مركز الانتباه بالمقارنة إلى الدراسة فيما قبل ثورة أكتوبر . إذ حدث تطور كبير فى جمع ودراسة كل النتاج الفولكلورى القديم الذى ظل الباحثون فيما قبل الثورة يجهلونه إلى حد كبير ، وهو الذى يعكس فى كثير

---

( ٢٩ ) ويشير سوكولوف هنا إلى البحوث التى قرأها هو وكذلك ا . ف . هوفمان و ا . ح . كاجاروف و ف . ب. بتروف وغيرهم . ويحيلنا إلى عرض مختصر لهذه المقالات فى أعداد مجلة « الفولكلور السوفيتى » العددان ٤ و ٥/١٩٣٦ ، ص ص ٤٢٩ — ٤٣١ .

( ٣٠ ) وفيما يتعلق بتراجع بروب عن النزعة الشكلية القديمة يشير سوكولوف إلى مقالاته عن « قضية أصل الحكاية الأسطورية » المنشورة فى مجلة « الأثنوجرافيا » السوفييتية ، العددا ١ و ٢ /١٩٣٤ ، وفى أماكن أخرى عدا تلك المجلة . انظر مزيداً من التفاصيل فى الحاشية رقم ١٧٢ فى كتاب يورى سوكولوف ، الفولكلور ، الترجمة العربية ، مرجع سابق ، ص ١٨٤.

من الوضوح والقوة حركات الجماهير الثورية والصراع الطبقى ضد الطغاة وكل أنواع المقاومة للظلم الاجتماعى . . . . [٣١] » .

والخلاصة — كما تبين كلمات سوكولوف أيضًا — أن علم الفولكلور السوفييتى ، شأنه شأن الدراسات الأدبية السوفييتية بوجه عام، قد أخذ يوجه انتباهه أساسًا إلى انعكاس ظواهر الحياة الاجتماعية والصراع الطبقى فى النتاج الفنى واعتبر أن من مهامه الرئيسية الكشف عن الطبيعة الاجتماعية والطبقية لكل إنتاج شعبى .

* * *

## الاتجاهات النظرية النفسية

يمكن القول بصفة عامة بأن الاتجاهات النظرية النفسية تنقسم إلى تيارين رئيسيين يضم كل منهما عدداً من الاتجاهات المتباينة . التيار الأول هو ذلك الذى يعتبر — إلى حد ما — تطويراً للنظرية الأنثروبولوجية التى أشرنا إليها من قبل . ويدخل بذلك تحت ما اشتهر باسم « **علم النفس الشعبى** » Folk Psychology أو Volkerpsychologie وهو على هذا النحو فرع من علم النفس المقارن. أما التيار الثانى فيضم مختلف اتجاهات التحليل النفسى التى حاولت تفسير عناصر التراث الشعبى من وجهة نظر التحليل النفسى .

وفيما يتعلق بالتيار الأول نلاحظ أنه مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر اتخذت النظرية الأنثروبولوجية فى العلم الألمانى شكلاً آخر تمامًا ، هوما يمكن أن نسميه المدرسة النفسية أو السيكولوجية [٣٢] . فقد أشار كل من تايلور ولانج عند تفسيرهما لتشابه الظواهر الدينية والأدبية بين مختلف الأمم إلى وحدة النفس البشرية ، لكنهم لم ينتقلوا إلى تفسير العملية الحقيقية فى خلق عناصر الأساطير والأدب . إلا أن هذا الجانب من القضية بالتحديد هو ماركز عليه الباحثون الألمان وعلى رأسهم « عالم النفس الشعبى » فيلهلم فوندت Wundt فحلل فوندت فى كتابه « علم نفس الشعب » مختلف الأساطير والحكايات الأدبية عند أكثر الشعوب تباعداً ، وانتهى إلى أن كثيراً من المفاهيم الدينية والأدبية قد أبدعها العقل البشرى

(٣١) يورى سوكولوف ، الفولكلور ، الترجمة العربية، المرجع السابق ، ص ١٤٢ وما بعدها ، خاصة ص ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٣٢) انظر سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ص ١٠٧ — ١٠٨ .

فى ظروف خاصة ، هى حالة من الحلم والهلوسة المرضية . وطور هذه الفكرة بحماس شديد عالم الفولكلور الألمانى « لا يستنر » Leistner ، ومن بعده « فون دير لاين » Von der Leyen . ولو أننا تغاضينا عن أن الوقائع الفردية التى أيدتها ملاحظات دارسى الأدب الشعبى المعاصر إنما تؤيد الدور المعروف لحالات اللاشعور وشبه الشعور النفسى فى خلق كل من المفاهيم الدينية والأدبية ، فسيظل من المستحيل ، بالطبع ، أن يصدر كل التراث الأدبى الشعبى عن هذا المصدر . ولهذا السبب أيضًا لم تجد مدرسة فوندت السيكولوجية شيوعًا كبيراً .

ولكن هذا التيار من النظريات السيكولوجية — المعروف باسم علم النفس الشعبى — أصبح بفضل ما أجرى فيه من دراسات جزءاً لا يتجزأ من علم النفس المقارن يختص بدراسة الخصائص المميزة للشعوب والجماعات القبلية ، والمجتمعات الشعبية . . . إلخ وأثرته أعمال هيربارت Herbart فى ألمانيا ، وليتورنو Letorneau فى فرنسا[٣٣] وغيرهم .

ثم تطور هذا التيار بعد ذلك فيما يعرف باسم **علم النفس السلالى** Ethnopsychology أو **ميدان الثقافة والشخصية** Culture and Personality أو ما أصبح حديثا جداً يعرف باسم **الأنثروبولوجيا السيكولوجية** Psychological Anthropology . وهى تتناول طرق تأثير الإنسان فى الثقافة أو تأثره بها . وقد دخلت دراسات الشخصية ميدان علم الفولكلور كذلك . وكان أريكسون من بين من أكدوا أهميتها بالنسبة لدراسات الحياة الشعبية[٣٤] .

أما التيار الثانى فى الاتجاه النفسى فيرتبط بتطبيق منهج التحليل النفسى — بالصورة المعروفة عند سيجموند فرويد — فى تفسير الأساطير والحكايات الشعبية . وقد استبدلت نظرية التحليل رمزية ظواهر الأجرام السماوية التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر برمزية جنسية . ويفسر ريتشارد دورسون هذا الحكم العام على النحو التالى : « . . فالحكايات الشعبية والأساطير الخرافية التى كانت قد فسرت من قبل بأنها تصور معركة سماوية ، والصراع بين الشمس والليل ، والعاصفة الرعدية وسماء الصبح ؛ أصبحت تفسر الآن بأنها تصف المعاناة الشهوانية للذكر والأنثى . وأصبح البطل الشمسى السابق — ومن

---

(٣٣) انظر على سبيل المثال :

Letaurneau, Ch, *La Sociologie d'apres L'ethnographie*, Paris, 1980, et : *La Psychologie ethnique*, Paris, 1901.

وكذلك مؤلف فوندت الشهير :

Wundt, Wilhelm, *Volkerpsychologie*. Eine *Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, I-X, Stuttgary und Leipzig, 1900-1920.

(٣٤) قارن مادة « دراسات الشخصية » فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ١٥٢ وما بعدها .

أمثاله أخيلوس ، وتيسيوس ، وبرسيوس ، وهرقليس — يفسر بأنه ذكر الرجل ، وأصبح الليل الذى يحتوى الأشياء يفسر بأنه رحم المرأة . وقد قام فروم Fromm بفهرسة الرموز الفرويدية : فالعصى ، والأشجار ، والمظلات ، والسكاكين ، والأقلام ، والمطارق ، والطائرات . . . ترمز لعضو الذكورة ؟ وعلى نفس المنوال تمثل الكهوف ، والزجاجات ، والصناديق ، والأبواب ، وعلب المجوهرات ، والحدائق ، والأزهار . . . عضو الأنوثة . وتمثل الأحلام أو الحكايات التى تدور حول الرقص ، والركوب ، والتسلق ، والطيران الاستمتاع بالجنس ، ويرمز تساقط الشعر لعملية الخصى »[٣٥] .

وقد اجتهد تلاميذ فرويد اجتهاداً شديداً فى متابعة رسالة فك هذه الرموز الجنسية التى يعتقد أنها متضمنة فى الأعمال الأدبية والدرامية الشعبية ، وفى المعتقدات ، والطقوس ، والألعاب الشعبية . وقد نشرت تفسيراتهم فى بعض الدوريات العلمية وفى سلاسل دراسات مونوجرافية ، وفى الكتب الجماهيرية الواسعة الانتشار . وتأتى فى مقدمة دارسى الفولكلور من وجهة نظر التحليل النفسى أسماء ثلاثة من العلماء هم جونز Jones ، وفروم ، وروهايم Rohiem . وقد عرض ريتشارد دورسون ملخصاً وافياً لأهم آراء أولئك العلماء فى كتابه « نظريات الفولكلور المعاصرة » الذى ساهمنا فى نقله إلى العربية[٣٦] :

* * *

---

(٣٥) انظر على سبيل المثال :

Psychoanalytic Quarterly and American Legende.

وكذلك أبرز المؤلفات التالية :

Jone, Ernest, „*Psychoanalysis and Folklore*" in : Essays in Folklore, Anthropology and Religion, 2, 1951, 1-21, and „*The Connectins between nightmare and Certain medivaeval superstitions*, in : On the Nighthmare Part II, pp. 55-239, New York, Evergeen Editin, first publisher 1931.

Fromm, Erich, *The Forgotten Languuge*, an introduction to the understanding of dreams, fairy tales and Myths, New York, Rineharr, 1951.

Roheim, Geza, *The eternal ones of The dreams, A Psychoanalytic interpretation of Australian Math and Ritual*, New York, Internationzl Universities Press, 1945, and, *The gates of The dream*, New York, International Uniuersiteis Press, 1952.

(٣٦) انظر دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، الترجمة العربية مرجع سابق ، ص ص ١٠١ — ١٢٦ .

# النظرية الوظيفية

لعله من اللازم أن نميز فى البداية بين الوظيفية كنزعة علمية لها مؤيدوها المتحمسون فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، وبين الوظيفية بصورتها المعروفة بين المشتغلين بعلم الفولكلور . فالوظيفية كنظرة تقول بوجوب دراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية من حيث الوظيفة التى تؤديها . أما الوظيفية فى علم الفولكلور (أو الفولكلور الوظيفى Functional Folklore ) فهى دراسة التراث الشعبى طبقاً للمنهجين الوظيفى والسوسيولوجى وأبدأ بالإشارة على عجل إلى النزعة الوظيفية بصورتها التى اشتهرت بها فى الاجتماع والأنثروبولوجيا .

تنادى النزعة الوظيفية كما أشرت بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية من حيث الوظيفة التى تؤديها . ويمكن القول على العموم بأن الوظيفية كانت موجودة باستمرار فى الأثنولوجيا ، وخاصة فى الأثنولوجيا الوصفية ( أو الأثنوجرافيا ) ، وذلك لأن أى وصف موسع وشامل لثقافة ما أو لعادة ما يكون وظيفياً . ولقد صدق لوى حين دعا بواس الرائد الأول للوظيفية فى الدراسات الأنثروبولوجية وفى الفولكلور(٣٧) .

والحق أن بواس كان طيلة حياته العملية مهتماً أكبر الاهتمام بالفولكلور ، كما كان مقتنعاً بأهمية

---

(٣٧) فرانز بواس Franz Boas ( ١٨٥٨ – ١٩٤٢ ) أحد أعلام الأنثروبولوجيا الثقافية ، ألمانى الأصل . هاجر إلى أمريكا عام ١٨٨٧ . وكان له تأثيراً قوياً على دراسات الأنثروبولوجيا فى أمريكا ، إذ كان من تلاميذه كروبر Kroeber ، ولوى Lowie ، ورادين Radin ، وهيرسكوفيتش Herskocvits وغيرهم من أعلام هذا العلم . استطاع أن يحول اهتمامات الدارسين من الدوران حول النظريات والتأملات إلى الجمع الميدانى الدقيق ، وتصنيف المواد المجموعة . ويعد كما أوضحنا أحد الرواد الأوائل للنزعة الوظيفية . ومن أهم مؤلفاته :

١ – عقلية الإنسان البدائى ، ١٩١١ .

٢ – الفن البدائى ، ١٩٢٧ .

٣ – الأنثروبولوجيا والحياة الحديثة ، ١٩٢٨ .

٤ – الأنثروبولوجيا العامة ، ١٩٣٨ .

٥ – الجنس واللغة والثقافة ، ١٩٤٠ .

٦ – دراسة عن الإسكيمو صدرت عام ١٨٨٨ وكان قد أجراها خلال عامى ١٨٨٣ – ١٨٨٤ .

انظر ترجمتنا له فى نهاية قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، ص ٣٨١ .

التراث الشعبي الأساسية فى فهم الثقافات الغربية . وقد ساهم بواس بدور كبير فى دراسة الأدب الشعبي والثقافة عند ثقافات قبائل تسمشيان Tsimshian ، وكواكيوتل Kwakiutl وكوتيناى ،وكريس (وكلها من قبائل الهنود الحمر الأمريكية) وإليه يعود الفضل بصفته رئيس تحرير « **مجلة الفولكلور الأمريكي** » Journal of American Folklore من ١٩٠٨ حتى ١٩٢٥ فى إذكاء الاهتمام الذى أدى إلى إيجاد كم هائل من المعلومات عن هنود أمريكا الشمالية .

وقد أكد بواس فى دراسته لأساطير قبائل تسمشيان (وهى أشهر دراسة له فى هذا المجال) العلاقة المباشرة بين الأسطورة وحياة الناس اليومية . فيقول « . . . . هذه الحوادث من الحياة اليومية التى يهتمون بها سوف تبدو إما عرضياً أو كأساس لقصة . إن أكثر الإشارات إلى أسلوب معيشة لدى شعب من الشعوب إنما هى انعكاسات دقيقة لعاداته . كما نلاحظ — علاوة على هذا — أن تطور القصة الشعبية يبين بوضوح ، وبوجه عام — ما يعتبر حقاً وما يعتبر باطلاً . . . فهو إلى حد ما ، تاريخ حياة القبيلة » . وقد أكد بواس دائما على ضرورة النظر حتى إلى أعمق الأفكار الفلسفية والدينية بوصفها تعبير منظم عن الأفكار اليومية والمواقف والقيم المنبثقة عن سواد الشعب .

وهذا ما يبرر فى نظر الكثيرين إبراز دور بواس فى زيادة النزعة الوظيفية مدة طويلة قبل أن يخط مالينوفسكى أو رادكليف براون سطراً واحداً فى أى من مؤلفاتهما . ويشار فى هذا الصدد إلى جهود بواس فى ربط الأدب الشعبي والأسطورة والفلسفة والدين مع الحياة اليومية للشعوب المختلفة ، وكذلك إلى اهتمامه بالعلاقة بين التطور الطبيعى والتطور الحضارى ، وجهوده فى مجال اللغويات حيث يرجع الأسلوب اللغوى لمجتمع معين إلى الفترة الثقافية لذلك المجتمع . وقد كتب بنيمان T.K. Penniman حول مؤلف بواس عن قبائل الإسكيمو الوسطى (الذى صدر عام ١٨٨٨) : « بإمكاننا أن نرى العلاقة بين كل مظهر وآخر ، وكذلك وظيفته الحقيقية فى نطاق الثقافة العام »[٣٨] .

إلا أن رسوخ الأساس المنهجى للنزعة الوظيفية فى الأنثروبولوجيا يرجع — كما أشار فيرث — إلى ذلك الكيان النظرى الكبير الذى نما بنمو العمل الميدانى المركز الملازم له . ولا يختلف اثنان على أن

---

(٣٨) Pemiman, T.K. *A Hundred Years of Anthropology*, 1955.

والعبارة مقتبسة عن كتاب كاردنير وبريبل : هؤلاء درسوا الإنسان ، ترجمة الدكتور أمين الشريف ، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٢٢١ .

وقد اعتمدنا على هذا الكتاب فى حديثنا عن بواس ، انظر ص ١٨٩ — ٢٢٦ .

(والفقرات التى نقلناها عن الترجمة العربية لهذا الكتاب أخضعناها لتعديلات طفيفة تنصب على تصحيح المصطلح العلمى المتخصص أساسا ، ليناسب الإجماع السائد بين المشتغلين بالأنثروبولوجيا فى بلادنا ، وما التزمناه فى ترجمة قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور) .

ازدهار البحث الميدانى الأنثروبولوجى يرتبط بجهود باحث عظيم هو برونيسلاو مالينوفسكى B. Malinowiski

لقد كان مالينوفسكى مهاجماً عنيفاً للاتجاهات النظرية التى سبقته فى الأنثروبولوجيا والفولكلور ، خاصة الاتجاهات التاريخية (والتى اعتمدت اعتماداً واسعاً على التاريخ التخمينى أو الظنى لإنجاز مشروعاتها العلمية) والاتجاهات الانتشارية ، والكلية . ومع أن مالينوفسكى قد عرف الأنثروبولوجيا بأنها «علم الثقافات المقارن» ، إلا أنه غالبا ما كان ينتقد كيفية استخدام الأنثروبولوجيين التطوريين لطريقة المقارنة . لقد كان ينتقد بشكل خاص ، فكرة الرواسب التى لعبت ذلك الدور البارز فى إعادة البناء التاريخى . فلم يكن يقبل القول بأن نظاماً اجتماعياً معيناً يمكن أن يستمر فى البقاء بعد انتهاء مهمته كما أشار إلى أن ما نسميه بالرواسب يزول كلما ازدادت معرفتنا بمجتمع ما ، وبالمعنى الثقافى المحدد لنظام معين . ويوضح مالينوفسكى كيف يمكن للرواسب أن تكون مضللة : «لم يكن الزواج فى الماضى مجرد مشاركة فى أكل السمك والبيض المسلوق ، أو ذرّ حبات الأرز ، ولا حتى هز العصى أو الأشجار الخضراء . وعليه فليس ثمة سبب للافتراض بأنه إذا كان فعل الزواج لدى بعض القبائل يتم كأنما هو تمثيل لعملية سبى فإن السبى الحقيقى هو بالفعل أصل الزواج»(٣٩) .

ولا أعتقد أن بنا حاجة إلى الدخول فى جدل عقيم حول اعتبار أى من مالينوفسكى أو رادكليف براون الرائد الأول للوظيفية . المهم أن كليهما قد ساهم بدور لا يمكن إغفاله فى تدعيم النظرية الوظيفية فى كل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع على السواء(٤٠) .

---

(٣٩) انظر كاردنير و بريبل ، هؤلاء درسوا الإنسان ، مرجع سابق ، ص — ٢٤٧ .

(٤٠) هناك على أى حال اختلافات واضحة بين مالينوفسكى و رادكليف براون ، منها على سبيل المثال ، إصرار مالينوفسكى (الذى كان وظيفياً متعصباً) على الوظائف الإيجابية لجميع العناصر الثقافية . إلا أن كل نوع من الحضارة وكل عادة ، وكل شىء مادى ، وكل فكرة ومعتقد تحقق بعض الوظائف الحيوية ، وعليها أن تنجز مهمة من نوع ما ، وتمثل جزءاً لاغنى عنه داخل كيان كلى فعال . وعلاوة على ذلك يتحدث رادكليف براون عن الوظائف الاجتماعية ، على حين يتحدث مالينوفسكى عن الوظائف الثقافية . ويرى جيسنج Gjessing أن كليهما على صواب . إذ أن مفهومه عن الكيان الثقافى الاجتماعى يسلم بوجود نوعين من الديناميات : أحدهما اجتماعى والآخر ثقافى . ومن ناحية أخرى يؤكد كل منهما النظرة التاريخية للثقافة والمجتمع (الأمر : الذى جعلهما ضد الاتجاه التاريخى إلى حد ما فى موقفهما العام) . ويستهدف كل منهما الوصول إلى تعميمات وإلى استخلاص القوانين .التى تحكم العلاقات الوظيفية التى يدرسونها . وقد نجد عند كلا المؤلفين أيضاً نوعاً من النفور من إجراء المقارنات (ويظهر هذا بوضوح أكثر فى الوظيفية البريطانية المتأخرة ، كما هو الحال عند إيفانز بريتشارد مثلا) .

انظر مزيداً من التفاصيل ، عند هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، الوظيفية ، ص ٣٧٠ وما بعدها ، خاصة صفحتى ٣٧٣ — ٣٧٤ ، وكذلك المراجع الواردة هناك .

وهكذا استقرت الوظيفية وترسخت كنزعة علمية قوية على مسرح الدراسات الأنثروبولوجية ، وأصبح مداول كلمة وظيفية يغطى فى وقت واحد الروابط القائمة بين العناصر الثقافية ، وكذلك المساهمة التى يقدمها جزء من الثقافة إلى تلك الثقافة ككل[٤١] .

وعندما انتقلت الوظيفية إلى الفولكلور اتسع مدلولها بعض الشىء ، خاصة فى الكتابات الأوربية عن الفولكلور ، وبصفة أخص تلك التى فى بلاد الشمال الأوربى وفى ألمانيا وفى فرنسا بدرجة أقل . فأصبح الفولكلور الوظيفى –على حد تعبير هولتكرانس– هو دراسة الفولكلور طبقاً للمنهجين الوظيفى والسوسيولوجى. ونلمح هذا الفهم فى كتاب فان جنب Van Gennep ، كما نلمسه فى دراسة شرينين Schrijnen ، وأخيراً فى مقال ويليام باسكوم W. Bascom عن وظائف الفولكلور .

يقول فان جنب إن الفولكلور يدرس« الوقائع فى تفاعلها مع البيئات التى تطورت فيها » . وهو يصف هذه الوقائع بأنها ليست مجرد رواسب ، وإنما هى وقائع راهنة ، أرى تسميتها« الظواهر المتولدة»[٤٢] ومن ذلك الحين وشرينين يدعو إلى هذا النوع من الدراسة مطلقا عليه اسم « الفولكسكندة ( الفولكلور ) الوظيفية » .[٤٣]

أما مقال باسكوم المذكور[٤٤] فيحدد أركان الدراسة الوظيفية للفولكلور بثلاثة عناصر أساسية هى :

١ — السياق الاجتماعى للفولكلور ( أى لعناصر التراث الشعبى ) .

٢ — علاقة التراث الشعبى بالثقافة ، وهو ما يطلق عليه اسم السياق الثقافى للفولكلور . وأخيراً :

٣ — وظائف الفولكلور .

ومن اللافت للنظر أن أغلب الذين نقلوا عن باسكوم أو عرضوا لآرائه وأحدثهم وأبرزهم ريتشارد دورسون * قد ركزوا على النقطتين الثانية والثالثة فقط ، بل والثالثة بوجه خاص . ذلك أن النقطة الأولى تغطى ما يمكن

---

( ٤١ ) انظر مزيداً من التفاصيل فى ، قاموس الأثنولوجيا والفولكلور ص ٣٦٦ وما بعدها .

( ٤٢ ) قارن قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ص ٢٩٠ – ٢٩١، وكذلك :
Van Gennep, Arnlod, *Le folklore*, Paris, 1924.

وكذلك الفصل الهام الذى عقدته علياء شكرى عن فان جنب فى كتابها : علم الاجتماع الفرنسى المعاصر ، دار الكتب الجامعية ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ص ١٤٣ – ١٧٥

( ٤٣ ) Schrijnen, *Funktioneele Volkskunde*, Eigen Volk, Schevenungen, Holland, 1938.

( ٤٤ ) Bascom, William, R., *Four Functions of Folklore*, Journal of American Folklore, Vol.67, 195, pp. 333-49. Reprinted in : Dundes, Alan (ed), *The Study of Folklore*, Prentice - Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1965, pp. 279-298.

تسميته التناول السوسيولوجي لعناصر التراث الشعبي ، وإن كانت تختلف فى بعض جوانبها عن تصورنا الخاص والتحديد الذى قدمناه لهذا الاتجاه ( فى الفصل الحادى عشر من هذا الكتاب ) .

ويشرح باسكوم مفهومه عن السياق الاجتماعى للتراث الشعبي بأنه ينصب على دراسة موقع تلك العناصر فى الحياة اليومية لأولئك الذين يتداولونها . وهو يدرك بالطبع أن هذا التحديد لا يعنى « مشكلة » بالمعنى العلمى الدقيق، بقدر ما يعنى مجموعة من الحقائق والوقائع التى يتعين تسجيلها إلى جانب النصوص ( حيث ينصب كلامه بالدرجة الأولى على الأعمال الأدبية الشعبية ، أو الفنون القولية Verbal Arts كما يحلو للبعض أن يسميها ) ، إذا ما أراد الباحث أن يلقى ضوءاً كافياً على مشكلات العلاقة بين عناصر التراث الشعبي والثقافة ، أو وظائف عناصر التراث الشعبي المختلفة ، أو حتى الوقوف على الدور الخلاق لرواية التراث الأدبى . وتنطوى قائمة تلك الحقائق والوقائع التى يجب تسجيلها طبقاً لهذا الفهم البنود التالية :

١ ــ متى وأين تتم رواية مختلف أشكال التراث ( الأدبى ) .

٢ ــ من الذى يقوم بروايتها، وما إذا كانت ملكية خاصة لأحد الأفراد أم لا ، ومن هم الجمهور الذى يستمع إليها .

٣ ــ الأساليب والوسائل الدرامية التى يستخدمها الراوى : كالإيماءات ، أو تعبيرات الوجه ، أو حركات التمثيل الصامت ، أو تقمص الشخصيات ، أو المحاكاة .

٤ ــ مشاركة جمهور الراوى فى صورة ضحك ، أو الموافقة ، أو غيرهما من صور الاستجابة ، أو إطلاق الانتقادات أو صيحات التشجيع للراوى أو الغناء ،أو الرقص ، أو تمثيل أجزاء من الحكاية التى يقوم بروايتها .

٥ ــ أنواع التراث الشعبي التى يعترف بها الشعب نفسه ، وأخيراً :

٦ ــ اتجاهات الناس نحو هذه الأنواع الشعبية .

يعلق باسكوم على هذه القائمة بقوله إنه كثيراً ما قام الباحثون الميدانيون فى علم الفولكلور بتسجيل هذه العوامل، وإن كان ذلك قد جاء فى بعض الأحيان بشكل عفوى وغير مكتمل . ولكنه يؤكد أن الفضل يرجع إلى ما لينوفسكى فى أنه أكد مراراً وتكراراً على أهمية فهم « الإطار الاجتماعى » لعناصر التراث الشعبي ، أو فهم « موقعه فى الحياة الواقعية » ، وخاصة فى كتابه « الأسطورة فى السيكولوجيا البدائية »(٤٥) .

---

(٤٥) B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York, 1920.

وقد أعيد نشر هذا المقال الهام فى الكتاب الذى ضم مجموعة من مقالات مالينوفسكى ، انظر :

B. Malincwski, *Magic, Science, and Religion*, Anchor Paperback, Garden City, N.Y., 1954.

ومن الملاحظ أن أغلب الكتابات العربية فى علم الفولكلور كانت تؤكد على هذا الجانب فقط عند الكلام عن النزعة الوظيفية فى دراسة عناصر التراث الشعبى ( خاصة الأدب الشعبى ) . ونلمس مثل هذا التأكيد فى اهتمام الأستاذة الدكتورة سهير القلماوى باستعراض دراسة «ليندا ديج » Linda Degh المعنونة « القصة الشعبية فى قرية مجرية » حيث « تتخذ الدارسة القاص ومستمعيه محوراً لها » على حد تعبير المؤلفة « . . . لقد اعتمدت على تسجيل مستقص لكل المادة حرصت فيه على رصد تنوع الرواة وأسباب ذلك ثم صنفت القصاص حسب خصائصهم وتاريخ حياتهم وملاحظاتها النفسية والاجتماعية عليهم وعلى جمهورهم ، وسبقت كل هذا بدراسة للمجتمع وتاريخه وتراثه وواقعه . كما درست عملية القص نفسها ووظيفتها ومناسباتها وضغطت على التجاوب ونوعه ومداه الذى يلفت النظر بين القاص وجمهوره . بل إنها — كما أسلفنا — حرصت على التدوين فى فترات متباعدة لترصد جزءاً من عملية التطور لتستخلص قوانين أو قواعد تطور عملية قص القصص فى هذه البيئة »(٤٦) وتلاحظ المؤلفة من ذلك أن الدارسة المجرية قد اهتمت بالقاص الفرد اهتماماً زائداً (مخالفة بذلك المدرسة الروسية الحديثة) ، بحيث إننا إذا انتقلنا بعد ذلك إلى مادة القصص نفسها « وضعنا أيدينا على أضعف جزء من هذه الدراسة . فلئن أفلحت المدرسة المجرية بعامة فى تقنين الاتجاه الاجتماعى الأنثروبولوجى ، فإنها لم تفلح فى تقنين ، أو حتى وضع الأساس لدراسة الأسلوب والمحتوى . . . »(٤٧) .

ينتقل باسكوم بعد ذلك إلى شرح ما يعنيه بالإطار الثقافى لعناصر التراث الشعبى ، ويقصد به العلاقة بين عناصر التراث الشعبى وبقية جوانب الثقافة ، ويعتبره أكثر أهمية وأخطر وزنا بكثير من نقطة « السياق الاجتماعى» التى أشرنا إليها من قبل . ويلاحظ أن هذه المشكلة ذات شقين متميزين : الأول هو إلى أى حد تعكس عناصر التراث الشعبى — كاللغة مثلاً — ثقافة الجماعة وتتضمن أوصافًا لتفاصيل الشعائر الدينية ، والنظم الاجتماعية والأساليب التكنولوجية المستخدمة ، وتعبر عن المعتقدات والاتجاهات السائدة فى الثقافة . ويستشهد باسكوم هنا أيضًا بكلمات بواس التى تؤكد هذا المعنى ، كما أوردها هيرسكوفيتس(٤٨) .

ويلاحظ باسكوم أن تسجيل مواد التراث الشعبى فى ذاتها يعد أداة ميدانية مفيدة للباحث الأنثروبولوجى على وجه العموم . فهى بمثابة مرشد له وموجه لمزيد من دراسة وتأمل مضمون الثقافة التى يدرسها — كما تضمن له أنه لم يغفل التفاصيل الثقافية الهامة ، وتقدم له أسلوب معيشة الناس الذين يدرسهم بصورة محايدة لا تنطوى على شىء من التعصب السلالى ، بحيث يستطيع أن يرى الأشياء

---

( ٤٦ ) انظر سهير القلماوى ، القصص الشعبى ، مقال بمجلة عالم الفكر ، المجلد الثالث ، العدد الأول ، أبريل ١٩٧٢ ، ص ١٣١ وما بعدها ، خاصة ص ١٤١ .

( ٤٧ ) المرجع السابق ، صفحة ١٤٠ .

( ٤٨ ) M.J. Herskovits, *Man and His Works*, New York 1948, P. 418.

بعيون أبناء الثقافة أنفسهم. وهى علاوة على هذا تمثل مفاتيح لفهم الأحداث الماضية والعادات الاجتماعية العتيقة التى لم يعد لها وجود فى الواقع المعاصر، ولكن ليس بالصورة التى يذهب إليها أصحاب النزعة التطورية الثقافية.[٤٩] كما تمدنا بوسيلة للتوصل إلى بعض الجوانب الإيسوتيرية esoteric[٥٠] للثقافة لم يكن يتسنى إدراكها بأى وسيلة أخرى. وتكشف عن العناصر العاطفية (الروحية) للثقافة كالاتجاهات، والقيم، والأهداف الثقافية بل إن الأهم من ذلك أن العمل الأدبى الشعبى قد يصوغ لنا فى كلمات هذه المعانى بحيث لا يحتاج إلا إلى ترجمته واقتباسه كدليل على رأى يجمع عليه أبناء الثقافة.

ثم يعيب باسكوم بعد ذلك على الأنثروبولوجيين بعامة أنهم — فيما عدا قلة قليلة — لم ينتبهوا إلى إدراك العلاقة بين عناصر التراث الشعبى والثقافة بشكل كامل، برغم وعيهم بصفة عامة بأهمية عناصر التراث الشعبى كجزء من ثقافة الجماعة، وكأداة هامة من أدوات الدراسة الميدانية.

ويلخص ريتشارد دورسون الشواهد العديدة المفصلة التى يقدمها باسكوم على الأدوار الوظيفية المتعددة التى يلعبها التراث الشعبى، والتى تمثل الركن الثالث للدراسة الوظيفية للفولكلور عنده: فالأمثال تساعد على اتخاذ القرارات القانونية، والفوازير تشحذ الأذهان، والأساطير الخرافية تضفى شرعية على الممارسات السلوكية، والأغانى الهجائية تنفس عن مشاعر العداء المكبوتة، وتأكيد بعض العادات والمحرمات Taboos فى نفوس الناس، والتنفيس عن بعض مشاعر العداء عن طريق الخيال، وتقديم بعض التفسيرات التعليمية للعالم الطبيعى، وممارسة الضغوط من أجل تحقيق السلوك التقليدى[٥١].

---

(٤٩) وقد أوردت روث بندكت بعض الشواهد على بعض العناصر الثقافية الشعبية التى ما زالت موجودة حتى اليوم — فى شكل رواسب — فى ثقافة الزونى وحدهم، انظر:

R. Benedict, *Zuni Mythology*, Columbia Universty Contributions to Anthropelogy, No. 21, New York, 1935, Vol. 1, XIV - XV.

(٥٠) العامل الإيسوتيرى esoteric هو نظرة الجماعة إلى نفسها، وافتراضاتها عن تفكير الآخرين الجماعات الأخرى) عنها هى.

أما العامل الإكسوتيرى exoteric فهو فكرة الجماعة عن جماعة أو جماعات أخرى، وما تظنه تلك الجماعة عن تصور الجماعات الأخرى عن فكرها هى. وقد قدم الأمريكى ويليام هيو يانسن W.H. Jansen هذه الفكرة وتعريفها عام ١٩٥٨ فى مجلة فابولا Fabula الألمانية، الجزء ٢، ١٩٥٩، ص ص ٢٠٥ — ٢١١.

وجدير بالذكر أن هذه الفكرة قد عولجت من قبل ولكن بطريقة أقل تحديداً وأقل شمولا فى مفاهيم blason populaire و ethnic slur، انظر

A. Dundes, *The Study of Folklore*, OP. *cit.*, pp. 43-44.

وكذلك كتابنا نظريات الفولكلور المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣٨ حاشية رقم ٣٦.

(٥١) دورسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، الترجمة العربية، مرجع سابق، ص ٩٠.

وهناك طائفة كبيرة من الشواهد الإثنوجرافية التى يمكن أن توضح أداء مختلف عناصر التراث الشعبى لوظائفها فى الثقافة . فقد أشار الباحثون الذين درسوا بعض الثقافات الأفريقية إلى استخدام الأمثال فى الإجراءات القضائية على نطاق واسع . وقد أوضح جون ميسنجر J. Messenger فى دراسته لقبيلة الأنانج ( فى جنوب نيجيريا ) كيف أثار المدعى عطف المحكمة عليه باستخدام هذا المثل ضد لص معتاد على السرقة : « إذا استطاع الكلب أن يقطف ثمار نخيل الزيت من العنقود ( أى من وسط الأشواك ) فإنه لن يخش القنفد »(٥٢) فالمثل يفيد أنه إذا كان فى استطاعة كلب أن يقطف ثمار شجرة نخيل الزيت برغم أشواكها الحادة ، فإنه لن يتردد فى مناوشة قنفذ ذى أشواك . ولذلك فإن الشخص الذى عرف عنه اعتياد السرقة لن يتردد فى السرقة من جاره . إلا أن المدعى عليه نجح فى تحويل المشاعر العدائية التى كانت تزداد حدة ضده إلى صالحه بقوله : « إن طائر الحجل الذى يطير وحيداً خلال غابة كثيفة لا يترك وراءه أثراً يدل على طريقه » .(٥٣) إذ أنه لما كان من الممكن تتبع سرب من طائر الحجل عن طريق الأعشاب الملتوية على خط مساره فمضمون المثل أن الشخص الذى لا أصدقاء له لن يكون له وزن كبير ويسهل إصدار حكم جائر ضده . وقد حكم ببراءة المدعى عليه فعلا (٥٤) . وليس الأنانج أنفسهم على دراية بهذا الدور الحاسم الذى تلعبه الأمثال فى تغيير آراء القضاة ، إذ أنهم قد اعتادوا إلى حد كبير استخدام العبارات المثلية فى حديثهم اليومى كوسيلة لتلقين الصغار ، وفى أثناء الاحتفالات الطقوسية(٥٥) .

ومن الوظائف الأخرى التى يؤيدها التراث القبلى تأكيد وتدعيم المعتقدات والسلوك العام والطقوس ، وخصوصاً من خلال الأساطير الخرافية القصصية . فقد حدث فى داهومى - على نحو ما يخبرنا به ميلفيل هيرسكوفيتس وزوجته - أن جمع الملك أجادجا Agadga الوثائق التاريخية الأسطورية التى تحكى تاريخ العائلات الكبرى لأول مرة فى مطلع القرن الثامن عشر ، وطلب من منشديه نظمها ، ثم جمعها الملك جليلى Glele ثانية فى أواخر القرن التاسع عشر . وكان لدى ملوك داهومى رواتهم الخصوصيون ، الذين كانوا يقومون بإلقاء الأنساب المعظمة للحاكم على مسامعه قبل قيامه كل صباح .

---

( ٥٢ ) المرجع السابق ، ص ٩١ ، حيث أوردنا النص الإنجليزى لهذا المثل .

( ٥٣ ) المرجع السابق ، نفس الصفحة ، حيث يوجد النص الإنجليزى للمثل أيضاً .

( ٥٤ ) J. Messenger, ,,*The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System*'' in :Alan Dundes (ed.) *The Study of Folklore*, Prentice Hall, Inc, Englewood Chiff N.J., 1965, pp. 299-307.

( ٥٥ ) يعرف حسن الشامى « العبارة المثلية » Proverbial Phrase طبقاً لتعريف آرشر تايلور لها فى كتابه The Proverb بأنها عبارة لا تكتمل أبداً ، وتختلف تبعاً لتطبيقها من موقف لآخر . على خلاف المثل الذى تستخدم صيغته مكتملة وبدون تعديل تبعاً للموقف من حالة لأخرى . انظر نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، حاشية رقم ١٠٢ ، ص ٩٢ .

وكانت هذه التواريخ ( أو كما تسمى محليًّا هوينوهو hyenoho ) — التى كانت تقص أو ترتل أو تغنى — تبتدئ بمطالع أسطورية خارقة حتى تصل إلى العصور الحديثة . وهى بهذا تدعم السجل التاريخى بالأسلاف الإلهية للملك . ولقد كانت الهوينوهو تمثل المرجع الأعلى عند الفصل فى قضايا الحقوق والمكانات القانونية والسياسية ، والاجتماعية والاقتصادية . وحدث ذات مرة أن نسى أحد الرواة لقباً من ألقاب التمجيد فكلفه ذلك حياته . ويسجل مليڤل هيرسكوفيتس ذهول أحد الداهوميين عند سماعه حادثة من أحداث تاريخ قبيلته هو تكرر فى هوينوهو ( تواريخ ) عائلة أخرى [٥٦] .

ويلخص دورسون فى حديثه عن النظرية الوظيفية فى دراسة الفولكلور مزيداً من الشواهد ، فيوضح أن الأساطير الخرافية القبلية قد تكون كذلك وسيلة لتأكيد الذات فى الأحلام . فقد وجدت دوروثى إيجان D. Eggan [٥٧] من دراستها لثلثمائة وعشر حلما من أحلام أحد أفراد قبيلة الهوبى Hopi الهندية الحمراء ، أن ثلثها يتضمن شخصيات أو عناصر من التراث الشعبى استخدمت على نحو معين بحيث تعالج بنجاح مشاكل صاحب الأحلام — واسمه سام — فى عالم الواقع . وتظهر فى ثلاثة وسبعين حلما منها روح حارسة فى شكل آدمى ، ولكن تصور عضو قبيلة الهوبى لها غامض وغير محدد . ويلعب صاحب هذه الروح الحارسة دور الصديق القوى الذى يرشد « سام » إلى الكنوز ، وينقذه من الكوارث ، ويهزأ بأعدائه . وهو بصفة عامة يفيض على « سام » من حكمته وقوته . و« سام » مهموم لأنه صياد فقير ، وحزين بسبب موت مواليده الخمسة ، ومذعور من عجزه الجنسى المؤقت . وهو فى أحلامه يصطاد الأرانب التى تتحول إلى أطفال رضع تبكى ، ويعطيه الدليل حبوبا لإطعامهم . ويرى « سام » ثلاث فتيات بيض يسجن ويحيينه ، ولكنه يتردد فى الاستجابة لهن ، حتى يأمره دليله ( الروح الحارس ) بمضاجعتهن . حينئذ تتحول الفتيات إلى كيزان ذرة ، ويدرك « سام » أن فحولته التى استعادها حديثا قد ضمنت بطريقة سحرية محاصيل جيدة لأبناء قبيلته . وهكذا يخلق الروح الحارس فى « سام » ثقته بنفسه عندما يواجه عالم الواقع الذى كان يشعر بعدم قدرته على التكيف معه .

« كذلك تصور لنا ممارسة التنجيم عند شعوب داهومى ، واليوروبا Yoruba ، والأشانتى Ashanti فى غرب أفريقيا ، وعند أهل البرازيل وكوبا أحد الأوجه الأخرى لاستخدام التراث الشعبى وظيفياً . إذ يستخدم أحد أساليب التنجيم المرتبط بالإله أيفا Ifa كلا من القصص الأسطورى الخارق والقصص الخيالى لإيجاد الحلول ولاقتراح القرابين التى ينبغى أن يقدمها العملاء الذين يستشيرون العراف . يصف ويليام باسكوم هذا الأسلوب فى مقاله عن **التنجيم فى ديانة الأيفا** [٥٨] . يرتل العراف الأشعار تبعا

---

( ٥٦ ) المرجع السابق ، ص ص ٩٢ - ٩٣ .

( ٥٧ ) Dorothy Eggan, "The Personal Use of Myth in Dreams", in : *Journal of American Folklore* 68, 1955, pp. 445-53.

( ٥٨ ) William Bascom, Ifa Divination, 1969.

لترتيب الحبوب أو البذور التى يلقى بها على الأرض . ويحفظ بعض العرافين أشعاراً قد تصل إلى أربعة آلاف بيت ، بينما يحفظ كل منهم ألف بيت على الأقل . ويحكى النص قصة تقليدية ، وقد يقص العراف قصة تنطبق على موقف عميله ، الذى يتقمص شخصية أسطورية أو شخصية أحد الحيوانات الواردة فى القصة . وهكذا نجد فى إحدى القصص التى أوردها باسكوم أن الفهد يرفض أن يقدم كيسا من أغلفة الذرة وأربع حمامات كقربان عند إعداده لقطعة من الأرض ليبنى عليها بيتاً جديداً . وبسبب ذلك نراه يفقد فيما بعد أرضه وبيته وحتى حياته للتيس . وهنا يدرك العميل توًّا ضرورة القربان وكذلك طبيعته ، فالتنجيم يعمل على أن تظل حصيلة ضخمة من القصص الشعبى بين شعوب غرب أفريقيا فى حالة تداول دائم . ويرفض العرافون الاعتراف بالوجود العلمانى المستقل للقصص الشعبية ، ويدعون أن الآلهة قد نقلتها فى الأصل جميعا لعرافى الأيفا — تشرح بعض الأساطير أصول العرافة عند الفا Fa أو الأيفا Ifa ، مما يضفى شرعية تاريخية على الوسيلة التى تقوم بدورها بالعمل على نشر القصص وتداولها[٥٩] »

ولا يدرك المتشككون فى طريقة الأيفا — على نحو ما يوضح باسكوم — أن العملاء لا يتذكرون سوى النبوءات الناجحة ويبررون النبوءات الفاشلة أو يرفضون تصديقها ، ويهدأ بالهم من خلال نقل مسئولية اتخاذ القرارات إلى الأيفا ، على نحو يشبه إلى حد كبير لجوء المزارعين الأمريكيين الذين يحتاجون الماء إلى سحرة الماء لكى يساعدوهم فى مجابهة الأزمة المشحونة بالقلق النفسى ، كما أوضح راى هيمان وإيفون فوجت فى كتابهما **البحث عن الماء بالسحر فى الولايات المتحدة الأمريكية**[٦٠] .

والواقع أن من يتشكك فى ثقة العملاء بالطرق الشعبية المختلفة للتنجيم أو الدعاء أو السحر أو غيرها إنما يفصل الموقف الفكرى الذى ينطلق منه الساحر أو المنجم (المحترف) والعميل الذى يلجأ إليه . فالساحر أو المنجم من ناحيته يتطلب من عميله ثقة كاملة — تصل إلى حد الإيمان القاطع — فى تأثير الطرق الشعبية السحرية التى سيمارسها معه . كذلك العميل يبدأ فى اللجوء إلى الساحر أو المنجم أو العراف وكله يقين من صدق الإجابة . وقد أوضحت خبرتنا الميدانية مع السحرة ، كما توضح كتب التراث السحرى بأنواعها المختلفة ، أن الساحر أو العراف يرجع النبوءات أو الوصفات الفاشلة التى لا تحقق الأثر المرجو منها أو يتبين كذبها ، يرجع ذلك إلى العميل نفسه . وذلك لنقص فى إيمانه (بنجاح العمل) أو تقصير فى تنفيذ التعليمات المرسومة ، أو خطأ فى تنفيذ الخطوات المتتالية المعقدة ، أو عدم صدق النية على الوفاء بالنذر (إذا كان نذر شيئا لقاء تحقيق أمنيته ، ولكنه لم يكن صادق النية فى ذلك)[٦١] .

---

(٥٩) دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ص ٩٣ — ٩٥ .

(٦٠) Ray Hyman and Evon Vogt, *Water Witching in the U.S.A.*

(٦١) وفى هذا المعنى يقول البونى (أشهر ساحر مصرى مسلم) فى كتابه شمس المعارف الكبرى : =

ويشير دورسون إلى نفس هذه الظاهرة فى منطقة ثقافية بعيدة أشد البعد عن المناطق التى تحدثنا عنها ، وهى بولينيزيا Polynesia ، حيث توجد طائفة من الأساطير التى تدعم عملية التنجيم أيضًا . وقد شرح ويليام ليسا هذه الظاهرة فى كلامه عن طريقة التنجيم فى جزائر كارولاينز المعروفة باسم بوى Bwe(٦٢) : « فبمقتضى هذه الطريقة يقوم العراف بحساب العقد التى تعمل من خوص أشجار النخيل أو أشجار جوز الهند ووضعها فى اليد أو على حصيرة ، ثم يقوم بالربط بين كل زوج من الأرقام الناتجة عن مائتين وستة وخمسين من التوافيق الممكنة فى عملية العد وبين أسماء بحارة أسطوريين . هؤلاء البحارة خلقهم الإله سوبونيمن Supunemen ، وعلمهم فن التنجيم ، الذى قاموا — بدورهم — بتعليمه لأفراد معينين من سكان الجزيرة. وفى بعض الأشكال الأخرى لهذه الأسطورة الخارقة يكون البحارة أرواحا من السماء أو من البحر . وينقل منجمو البوى — الذى تعتبر أشخاصهم مقدسة وتنظم الطقوس عاداتهم الفردية — لعملائهم معلومات عن الكائنات الخارقة العدوانية والشريرة » . ويستشهد سكان الجزر مثل الياب Yab والتروك Truck العرافين بخصوص أية واقعة مهمة ، سواء أكانت صيد السمك ، أو بناء منزل ، أو القيام برحلة ، أو المرض أو الوقوع فى الحب ، أو اعتناق المسيحية أو اختيار الحلفاء فى حرب عالمية. ومن الأشياء التى يخشاها الناس هناك بشكل خاص الأخطار الناجمة عن عواصف التايفون ، ولذلك يلجأون بسببها إلى العرافين . وهكذا تسيطر الأساطير الخارقة للبوى على المعاملات اليومية من خلال مباركتها للدور الذى يقوم به العرافون(٦٣) » .

وقد نبه دورسون ، كما سبق أن أشرنا فى دراسة سابقة لنا ، إلى أنه من الممكن تطبيق المنهج الوظيفى فى

---

=«... وإن لم تحصل الإجابة فمن تقصيرك . فإن هذا الدعاء لايخيب من دعا به موقنا مخلصاً أكالا للحلال ، صواما قواما ، صاحب صلاة ورياضة وصدق نية . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن يدعو والمطعم حرام والشرب حرام والملبس حرام أنى يستجاب له . فعليك بالحلال يستجب لك ، لأنه دعاء الأولياء والأصفياء» . انظر أحمد أبو العباس البونى ، شمس المعارف الكبرى ولطائف العوارف ، طبعة عباس عبد السلام شقرون بالفحامين ، القاهرة ، بدون تاريخ ( حوالى ١٩٦٠ ) ، ص ١٠٧ . وانظر مزيداً من التفاصيل حول هذا الموضوع عند محمد الجوهرى ، استخدام أسماء الله فى السحر فى المؤلفات المنسوبة للبونى ، رسالة دكتوراه منشورة ( بالألمانية ) ، بون ١٩٦٨ ، ص ص ٧٢ — ٩٠ ، خاصة صفحتى ٨٩ — ٩٠ وكذلك المراجع الواردة هناك . كذلك يلاحظ ابن الميلق فى رسالته مؤكداً نفس المعنى ، ولكنه يزيد عليه قوله إن سرعة تحقيق الإجابة تتوقف على درجة تقوى المتصوف أو الشخص الذى يتضرع إلى الله أو يتوسل بالعمل السحرى لتحقيق غايته . انظر ناصر الدين أبو عبد الله محمد بن الميلق ، جواب من استفهم عن اسم الله الأعظم ( مخطوطة بدار الكتب المصرية القاهرة تحت رقم ٢٣١٨٠ ب ) ، تاريخ النسخ ٣ ربيع الأول ٨٣٥ هـ ( الموافق ١٤٣١ م ) ، ص ٥٩ ب .

(٦٢) William A. Lessa, "Diving from Knots in the Carolines", *Journal of the Polynesian Society* 68, 1959, pp. 188-207.

(٦٣) انظر ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ص ٩٦ — ٩٧ .

دراسة الثقافة المادية مثلما يطبق على الأدب الشفاهي[٦٤]. وقد أوضحنا أن المستشرق الألمانى هانز فينكلر قد حاول ذلك فى دراسته الرائدة عن الفولكلور المصرى . حيث أولى فينكلر أهمية كبرى لبعض عناصر الثقافة المادية — من أدوات عمل ، وإنتاج — فى البيئة المصرية الشعبية . كذلك أشار دورسون فى نظريات الفولكلور المعاصرة إلى محاولة بيتر بوجاتيريف فى كتابه **وظائف الزى الشعبى فى الجزء المورافى من سلوفاكيا** تحديد وظائف الزى الشعبى بأنواعها المختلفة : السحرية ، والدينية ، والإقليمية ، والقومية ، والخاصة بجماعات العمر والجنس ، والخاصة بالحياة اليومية . ويعكس شكل الزى وظيفته المعينة . كما يقرر بوجاتيريف أن المنهج الوظيفى يوسع ميدان دراسة الأثنوجرافيا بحيث يمكن دراسة مبانى القرية ، وأدوات الزراعة ، والتراث الشعبى الشفاهى جميعها من وجهة النظر الوظيفية[٦٥] .

* * *

( ٦٤ ) سبق أن أشرنا إلى هذه النقطة — فيما يتعلق بالثقافة المادية بالذات — فى ثنايا عرضنا النقدى التحليلى لكتاب الفولكلور المصرى للألمانى هانز فينكلر ، انظر ، محمد الجوهرى ، الفولكلور المصرى ، مقال بمجلة الفنون الشعبية ، عدد سبتمبر ١٩٦٩ ، وكذلك لنفس المؤلف ، محاضرات فى علم الفولكلور ، مذكرات على الآلة الناسخة ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ص ٤٣ — ٧٠ ، خاصة صفحة ٦٢ وما بعدها ( وهو الخاص بعرض دراسة فينكلر عن المحراث المصرى ) .

( ٦٥ ) انظر دراسة بوجاتيريف :

Peter Bogatyoev, The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia, 1969.

وانظر كذلك ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، ص ص ٩٩ — ١٠٠

ويمكن للقارئ أن يرجع إلى هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلا فى الجزء الذى سنصوره عن الثقافة المادية والفنون الشعبية من هذا الكتاب فى وقت قريب بإذن الله .

# الفصل السادس

## النظرية البنائية ودراسة الأدب الشعبي

تمثل المدرسة البنائية أبرز التطورات المنهجية التي ظهرت على مسرح العلوم الاجتماعية واللغوية وعلم الفولكلور خلال النصف الثاني من القرن العشرين . ويدلنا التتبع التاريخي لظهور هذه المدرسة الفكرية التي حاولت أن تطور أسلوبا جديداً ونهجا مستحدثا في النظر إلى التراث الشعبي على وجه الخصوص أن جذورها الأولى تمتد إلى علم اللغة في أوربا . ولكنها مع ذلك لم تنحصر فيه ، بل تشعبت إلى بعض العلوم الاجتماعية التي أحس علماؤها احتمالات الإفادة من هذا النهج الجديد في رؤية موضوع دراستهم من منظور جديد « أكثر علمية » ، وكانت الأنثروبولوجيا ( الاجتماعية والثقافية على السواء ) ، وكذلك الفولكلور من أبرز العلوم الاجتماعية التي حاولت تبني أساليب البحث البنائية(١) .

أما في ميدان علم الفولكلور على وجه التحديد فتمثل البنائية أكثر النظريات التي ظهرت إبان الستينات تأثيراً ، وأكثرها جميعا جذبا للاهتمام . وكان أصحاب التحليل البنائي قد استطاعوا تطوير بعض آرائهم قبل الستينات بكثير . نذكر منهم على سبيل المثال العالم الألماني « أندريه يوليس » A. Jolles في كتابه « **الأشكال البسيطة** »(٢) ( الذي ظهر عام ١٩٣٠ ) . ويمثل هذا الكتاب محاولة لتحديد الأشكال الأولية الأساسية للتعبير الشعبي والأدبي . كما يدخل ضمن هذه الفئة اللورد راجلان Ragln ، بكتابه الذي أثار كثيراً من الجدل والنقاش ، والموسوم « **البطل** » ( الصادر عام ١٩٣٠ ) . وقد حدد في هذا الكتاب تحديداً محكما النمط العام لأحداث حكايات الأبطال الكلاسيكية والأسطورية .

ثم جاءت دراسة العالم الروسي فلاديمير بروب V. Propp لتفوق هذه المحاولات وغيرها من محاولات التشريح البنائي . وقد نشرت تلك الدراسة لأول مرة باللغة الروسية في عام ١٩٢٨ ، ثم صدرت لها

---

( ١ ) انظر حول هذا الموضوع ، دكتور محمود فهمي حجازي ، أصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الإثنولوجية ، مقال بمجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد الثالث ، العدد الأول ، أبريل ١٩٧٢ ، ص ص ١٥١ — ١٨٠ . وكذلك محمد الجوهري ، سفر التكوين كأسطورة ، مقال بمجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد الخامس ، العدد الثاني ، يوليو ١٩٧٤ ، ص ٢٤٦ — ٢٥٤ . وأنطون شاهين ، البنيوية واللاعقلانية ، مقال بمجلة المعرفة ، العدد ١١٦ ، تشرين الأول ( أكتوبر ) ١٩٧١ ص ص ٧١—٨٥. وأخيراً دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ١٢٧ — ١٣٣ ص .

( ٢ ) Jolles, André, Einfache Formen, Berlin, 1930.

ترجمة إنجليزية فى عام ١٩٥٨ بعنوان « **مورفولوجية الحكاية الشعبية** »[٣] .

وقد قام عالم الفولكلور الأمريكى المعاصر ألان دندس A. Dundes بتطبيق هذا الاتجاه فى التحليل البنائى على مجموعة من الحكايات الشعبية عند هنود أمريكا الشمالية فى كتابه « **مورفولوجيه الحكايات الشعبية عند هنود أمريكا الشمالية** »[٤] ( الصادر عام ١٩٦٤ ) . وبذلك استطاع دندس أن يطبق التحليل البنائى على مجموعة من الحكايات التى كانت تعتبر فى الماضى عديمة الملامح لا شكل لها . واستطاع أيضاً أن يقدم تصوره للنظرية البنائية من منظور فكرى رحب . كذلك قام بعض علماء الفولكلور الشبان الآخرين من جيل دندس بصياغة بعض النماذج البنائية الخاصة فى الرسائل العلمية وفى المقالات .

ولكن دورسون يؤكد دون مواربة أن بروب هو دون شك الأب الشرعى لهذه الحركة الجديدة . فقد « كان بروب قد قدم مشروعه هذا عامداً ليحل محل تصنيف آنتى آرنى . إذ رأى بروب أن تصنيف الحكايات الشعبية فى ضوء شخصيات الحكاية — على نحو ما فعل آرنى — أمر مضلل . ذلك أن نفس الفعل يمكن أن يأتيه فى حكايات مختلفة غول ، أو تنين ، أو شيطان ، أو مارد ، أو دب ولكن الفعل يظل مع ذلك هو نفسه يتكرر ، ويعقب الحدث الحدث الآخر فى تسلسل يشكل نمطاً ثابتاً محدداً ، على الأقل كما يحدث ذلك فى مجموعة الحكايات الخرافية الروسية التى وردت ضمن مجموعة أفاناسيف Afanasev التى حللها بروب . ويسمى بروب ثنيات الحدث Action Slots التى تملؤها الشخصيات العامة الواسعة الانتشار اسم البطل « والشرير » Villain وقد عدد بروب إحدى وثلاثين وظيفة من هذا النوع كما يشكل ترتيبها المتتابع مورفولوجية الحكاية الخرافية وأمكن تحديد مكان كل حكاية روسية من المجموعة داخل هذا الإطار الهيكلى العام[٥] » .

وقد كان مؤلف بروب المشار إليه بمثابة نقطة تحول حاسمة — وإن جاءت متأخرة بعض الشىء — فى دراسات الفولكلور على مستوى العالم . وكما سعد ستيث ثومبسون S·Thompson وغيره من الأمريكيين بتصنيف آرنى لدى ظهوره فى أمريكا — بعد بضع سنوات من صدوره فى فنلندة عام ١٩١٠ — إذ خلق شيئاً من النظام فى فوضى الحكايات الشعبية الأوربية ؛ كذلك سعد ألان دندس وغيره من الدارسين أكبر السعادة بترجمة دراسة بروب التى تأخرت حتى عام ١٩٥٨ ، ولا شك أن هذه النقلة من أسلوب التنميط على أساس المضمون إلى التنميط على أساس البناء كان يناسب المزاج العلمى السائد فى الخمسينات والستينات . فقد كانت الأنماط ( الطرز ) Types والموتيفات Motifs تعكس أهواء الجمع الميدانى العشوائى الذى كان سائداً من قبل . فلم تكن تربط تلك الأنماط والموتيفات ببعضها

---

( ٣ ) Propp, Vladimir, Morphology of the Folktale, english translation, 1958.

( ٤ ) Dundes, Alan, The Morphology of North American Indian Folktales, 1964.

( ٥ ) انظر ، دورسون ، المرجع السابق ، ص ١٢٨ — ١٢٩ .

البعض ثمة علاقة جوهرية . ثم جاء بروب وشيد نموذجاً وكشف لنا عن الخطة التى فسرت بناء جميع الحكايات الشعبية الروسية .

وقد جعل هذا الإنجاز بروب يستأثر بمحبة وتقدير علماء الفولكلور الشبان – خاصة الأنجلو ساكسونيين – الذين تعجبهم دقة تعميمات العلوم الاجتماعية واستنادها إلى قدر كاف من البيانات . وكما أدرك دندس فقد تغيرت الموضة السائدة فى عالم الفكر إبان الثلاثينات والأربعينات من الجزء إلى الكل ، أو من الذرات الدقيقة إلى التصور الواحد الشامل المتكامل . وفى تلك الفترة أخذ الرواد يتكلمون عن فكرة النمط فى الثقافة ، وعن حركة النقد الجديدة التى تنظر إلى العمل الفنى ككل ، وعن علم النفس الجشطالتى Gestalt Psychology ، وعن الأبنية اللغوية .

وإذا استطاع التحليل البنائى أن ينجح فى حالة ما ، فإنه قادر على النجاح فى حالات أخرى . فقد فسر لنا الحكاية الخرافية الروسية ، ثم فسر بعدها حكايات هنود أمريكا الشمالية ، وعلى ذلك ادعى أصحاب التحليل البنائى أنه قادر على كشف وتوضيح أرصدة أخرى من الحكايات ، وأنواع أخرى من الأدب الشعبي : كالخرافات ، والحكايات الساخرة ، والألغاز . وبذلك يستطيع هذا المنهج أن يكشف عن السياق الاجتماعى والبناء اللغوى كما يوضح النص الفولكلورى ويحدد التفصيلات الثقافية ، ويتنبأ بالسلوك الناشئ عن عملية التثقف ، ويربط بين الأنواع الأدبية الشعبية المختلفة ، ويزيد الدراسات الوظيفية والسيكلوجية دقة وصقلا . تلك كانت بعض الآمال الطموحة التى تكونت عند أصحاب هذا الاتجاه البنائى فى الفولكلور .

وإلى جانب هذا الاتجاه قدم عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى كلود ليڤى شتراوس منهجاً آخر من مناهج التحليل البنائى للنصوص الفولكلورية قائم على النظرية اللغوية . وإليه يرجع الفضل الأكبر فى محاولة إفادة الأنثروبولوجيا بشكل مركز من منجزات البنائية فى علم اللغة ، لأن هذه المنجزات هى الكفيلة فى رأيه بتدعيم الطابع العلمى للأنثروبولوجيا وتأكيده . وهكذا وجدناه يسوق الشواهد على ضرورة استخدام منهج التحليل البنائى الذى طوره اللغويون فى الدراسات الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية . فيقول : «لا شك أن علم اللغة من العلوم الاجتماعية ، وبرغم هذا فله بينها مكان متميز ، فليس علم اللغة علما مثل باقى العلوم الاجتماعية ، ولكنه هو ذلك العلم الذى أحرز – مع الفارق البعيد – أكبر تقدم ، إنه العلم الوحيد الذى يستحق – فى واقع الأمر – اسم العلم . وهو فى نفس الوقت ذلك العلم الذى نجح فى صياغة منهج إيجابى ، ونجح فى معرفة طبيعة الحقائق التى يخضعها للتحليل . وهذا الموقف المتميز يفرض على اللغوى بعض الالتزامات . فكثيراً ما يرى اللغوى باحثين آخرين من فروع العلم المختلفة القريبة منه يستلهمون منه المثال ويحاولون المضى فى طريقه »[٦] .

---

( ٦ ) ليڤى شتراوس فى مقاله « التحليل البنائى فى علم اللغة والأنثروبولوجيا » ، الذى نشر لأول مرة فى إحدى =

واقتحم شتراوس ميدان الدراسة البنائية للأدب الشعبي بمقاله المعنون « **الدراسة البنائية للأسطورة** » ، الذى اقترح فيه اتجاهاً جديداً فى تفسير الأساطير . فقد كانت المدارس القديمة تحاول دائماً التوصل إلى بعض الاستنتاجات من واقع المقارنة المبسطة بين الأساطير والثقافة التى تعيش فيها . فكانت الأساطير فى نظرهم إما تعكس وقائع الثقافة أو تشوهها ولكن لماذا إذن تتصف الأساطير بكثير من الملامح المتشابهة فى أرجاء العالم المختلفة ؟ يعتقد شتراوس أننا يمكن أن نعثر على إجابة على هذا التساؤل فى البناء المنطقى الموجود داخل العقل الإنسانى ، بما فى ذلك العقل « البدائى الهمجى » وقد استشهد ليڤى شتراوس بأسطورة أوديب وبعض أساطير هنود أمريكا الشمالية فشرحها على أساس مجموعات أو « حزم العلاقات » .

ويقارن ريتشارد دورسون R. Dorson بين هذين الاتجاهين الأساسيين فى التحليل البنائى للأنواع الأدبية الشعبية فيقول : « نلاحظ أن نسق ليڤى شتراوس يعتمد على تصنيف وترتيب الملامح القصصية فى الأسطورية على نحو معين بحيث تكشف عن البناء الكامن وراء تلك الملامح ، بينما يتتبع نسق بروب خط القصة نفسه . وتمثل هاتان النظرتان أبرز أنواع التحليل البنائى ، اللذين يقترح دندس أن نطلق عليهما مصطلحا : المنهج النموذجى Paradigmatic والمنهج التركيبى Synatagmatic (اشتقاقاً من مصطلح Syntax أى بناء الجملة ، وهو ترتيب كلمات الجملة فى أشكالها وعلاقاتها الصحيحة ) . وذلك على أساس أن ليڤى شتراوس يسعى إلى التوصل إلى المثال أو النموذج Paradigm أو الإطار التصورى الكامن وراء الأسطورة ، على حين يضع بروب بناء الحكاية ( أو ترتيب أجزائها فى أشكالها وعلاقاتها الصحيحة ) فى المحل الأول من اعتباره . وتسعى هذه الأساليب البنائية وغيرها إلى تخفيض الأنواع الفولكلورية إلى نماذج وصيغ عامة»(٧) .

وسوف نعمد فيما يلى إلى تقديم دراسة نقدية لكتاب أدموند ليتش « سفر التكوين كأسطورة » نستعرض من خلالها النظرية البنائية فى دراسة الأدب الشعبى ، ونحاول أن نتبين نواحى الضعف ونواحى القوة فيها . ذلك أن كتاب ليتش هذا إن هو إلا محاولة لتطبيق منهج التحليل البنائى (كما هو معروف عند ليڤى شتراوس ) على بعض قصص الكتاب المقدس . فالنظرة البنائية هى المنطلق الأساسى لمؤلف هذا الكتاب ، وهى الخلفية العامة لكل ما يطرحه من قضايا .

* * *

= المجلات اللغوية الأمريكية ، ثم أعيد نشره فى كتاب شتراوس الشهير « الأنثروبولوجيا البنائية » الذى طبع بالفرنسية ( ١٩٥٨ ) والإنجليزية والألمانية ( ١٩٦٩ ) . والنص نقلا عن مقال محمود فهمى حجازى ، المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

( ٧ ) دورسون ، المرجع السابق ، ١٣٢ – ١٣٣ .

## كتاب أدموند ليتش « سفر التكوين كأسطورة »(٨)

يحمل هذا الكتاب الصغير الحجم الكبير القيمة عنواناً له اسم أحد المقالات الثلاث التي تمثل كل محتوياته ، وأعني هنا المقال الأول : « سفر التكوين كأسطورة » .

وقد سبق للمؤلف أن نشر هذه المقالات في أماكن متفرقة فنشر المقال الأول « سفر التكوين كأسطورة » لأول مرة في مجلة « ديسكڤوري » Discovery (التي اندمجت الآن في « ساينس جورنال » Science Journal ) المجلد الثالث والعشرين ، مايو ١٩٦٢ .

أما المقال الثاني المعنون « حقيقة سليمان » فقد نشر لأول مرة في المجلة الأوربية لعلم الاجتماع ، المجلد السابع ، عام ١٩٦٦ ، من صفحة ٥٨ إلى صفحة ١٠١ .

ونشر المقال الثالث وعنوانه « الولادة العذرية » في الأصل في (أعمال المعهد الأنثروبولوجي الملكي لبريطانيا العظمى وأيرلندة » عام ١٩٦٦ .

على أننا لا نرى في المقال الأول ما يميزه عن سائر المقالات بحيث يستحوذ على عنوان الكتاب ، اللهم إلا أنه أقدمها جميعا وأسبقها إلى النشر . أما فيما عدا هذا فواضح أن عنوان هذا المقال هو أكثرها

---

(٨) Edmund Leach, *Genesis as Myth and other Essays*. Cape editions, London, 1969.

وانظر مقالنا عن هذا الكتاب الذي سبقت الإشارة إليه .

Edmund Leach واحد من ألمع علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين المعاصرين ، ولد في بريطانيا عام ١٩١٠ ، ودرس الرياضيات والعلوم الميكانيكية في جامعة كيمبردج ، وحصل على درجة الليسانس في الآداب من تلك الجامعة عام ١٩٣٢ ، والتحق بخدمة الحكومة بعد تخرجه من الجامعة ، حيث اشتغل عدة سنوات في الصين عاد بعدها إلى إنجلترا ، حيث شرع في دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، على كل من مالينوفسكي وريموند فيرث. واستعد في إطار دراسته هذه للقيام برحلة علمية إلى كردستان في عام ١٩٣٨ ولكنها أخفقت بسبب الظروف الدولية آنذاك التي سبقت اندلاع الحرب العالمية الثانية . وقد كانت نفس تلك الظروف سبباً في فشل ترتيباته للقيام برحلة علمية جديدة طويلة إلى بورما في عام ١٩٣٩ ، ثم قدر له أن يجوب معظم الأجزاء الشمالية من بورما في الفترة من خريف ١٩٣٩ حتى صيف ١٩٤٥ بوصفه ضابطاً في جيش بورما .

وبعد أن وضعت الحرب العالمية أوزارها عاد إلى بريطانيا حيث حصل على درجة الدكتوراه في عام١٩٤٧/ ١٩٤٨ ، وقام في أعقاب ذلك بإجراء مسح في ساراواك . ثم عين عضواً بهيئة التدريس بمدرسة الاقتصاد التابعة لجامعة لندن ، وتخلى عن وظيفة أستاذ مساعد بتلك الجامعة ، ، وفي عام ١٩٦٦ خلف اللورد أنان Annan كعميد لكلية «كينج » بجامعة كيمبردج . حتى كانت محاضرة رايث Reith التي ألقاها عام ١٩٦٧ مناسبة سلطت عليه أضواء الجمهور العام ، ولفتت إليه أنظار الجميع . ولكنه ظل مع ذلك على حرصه على متابعة بحوثه ونشاطه العلمي كواحد من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بلاده .

جميعاً طرافة وجذبا للقارئ ، ولا بد أن يكون وقع الاسم على أذن القارئ قد لعب دوراً — على الأقل — لدى الناشر فى تفضيله اسما للكتاب كله .

إنما المقال الرئيسى فى الواقع بين هذه المقالات الثلاث فهو المقال الثانى بلا جدال . فهو من الناحية الشكلية البحتة يشغل أكثر من مساحة المقالين الآخرين مجتمعين ، وهو من الناحية الموضوعية أخصبها جميعاً . كما أن هناك اعتباراً آخر ، ربما كان هو أهم هذه الاعتبارات جميعاً بالنسبة لنا ، أنه أكثر دلالة على فكر المؤلف وإفصاحاً عن موقفه العام ، وذلك من خلال القضايا المنهجية والعامة التى يثيرها فيه .

وسنعمد فى عرضنا لهذا الكتاب إلى تقديم الموضوع الأساسى لكل من فصول الكتاب الثلاث على التوالى ، محاولين توضيحه بكل ما يمكن من نصوص ننقلها عن المؤلف ، على أن الإسهام الأساسى الذى نراه فى مؤلف ليتش ليس فقط التحليل البنائى لتلك القصص الثلاث ، وإنما طرح ومناقشة بعض القضايا العامة المتصلة بتطبيق منهج التحليل البنائى فى دراسة الأنواع الأدبية الشعبية . وكثير من تلك القضايا يتميز بأهمية منهجية كبرى ، لم تحظ حتى الآن بما هى جديرة به من اهتمام فى الكتابات العربية المحدودة عن الموضوع . لذلك رأينا أن نشرك القارئ فى مناقشة ليتش لبعض تلك القضايا فى فقرة مستقلة ثم نختم عرضنا ببعض الملاحظات النقدية والتقييمية .

## ( ا ) قصة خلق الكون :

ويمثل تحليل التركيب الثنائى للأسطورة أحد الإنجازات الرئيسية التى تدين بها دراسة الأساطير لإسهامات ذلك الفرع الثانى المشار إليه من الاتجاه البنائى . وهو الاتجاه الذى ارتبط باسم رومان جاكوبسون ، ثم باسم كلودليڤى شتراوس .

يوضح ليتش فى البداية أن التناقضات الثنائية سمة جوهرية من سمات عملية التفكير الإنسانى . وتلاحظ أن أى وصف للعالم يجب أن يميز المفاهيم عن بعضها فى الصورة التالية : « إن س هو ما ليس غير س » . فالشىء حى أو غير حى ، ولا يستطيع الإنسان أن يصيغ تعبيراً يوضح مفهوم الشىء الحى إلا من خلال الإشارة إلى نقيضه وهو الشىء « الميت » . كذلك البشر إما ذكور أو غير ذكور . وأفراد الجنس الآخر إما يمكن الاتصال بهم جنسيًّا أو لا يمكن . وتلك هى بوجه عام أكثر أنواع المقابلة أهمية فى التجربة الإنسانية بأجمعها .

وتهتم الأديان فى كل مكان بالنوع الأول من المقابلة ، وأعنى المقابلة بين الحياة والموت . فالدين يحاول — فى رأى المؤلف — أن ينكر الرابطة الثنائية بين الكلمتين . وهو يفعل ذلك من خلال خلق الفكرة الغيبية عن « العالم الآخر » ، وهو : أرض الموتى التى توجد فيها الحياة الأبدية . ويلاحظ أن

الصفات التى تضفى على ذلك العالم الآخر هى بالضرورة تلك التى لا تنطبق على عالمنا هذا : فالنقص والقصور فى هذا العالم يقابله الكمال فى العالم الآخر من كل وجه من الوجوه . إلا أن هذا الترتيب المنطقى للأفكار تترتب عليه نتيجة غير منسجمة معه فى الواقع ، إذ ينتمى الله إلى ذلك العالم الآخر . ومن ثم تصبح « المشكلة » المحورية فى الدين هى محاولة خلق نوع من الصلة بين الإنسان والله .

ونلحظ هذا النمط العام فى بناء كل أسطورة أو نسق أسطورى معين . إذ تبدأ الأسطورة فتميز أولا بين الآلهة والبشر ، ثم تهتم بعد ذلك بالعلاقات والصلات التى تربط بين البشر والآلهة . ويشير المؤلف إلى أن هذه الجوانب موجودة ضمنا فى التعريف المبدئى الذى قدمه .

كذلك الشأن بالنسبة للعلاقات بين الجنسين ( الذكور والإناث ) . فلدى كل مجتمع بشرى قواعد فيما يتعلق بالزنا بالمحارم والزواج من الخارج . وعلى الرغم من أن تلك القواعد تختلف من مجتمع بشرى لمجتمع آخر فإنها تعنى دائماً — فى أى زمان أو مكان — أن جميع الإناث تنقسم بالنسبة لأى ذكر إلى فئتين اثنين على الأقل : نساء منا تكون العلاقات الجنسية معهن عبارة عن زنا ، ونساء لسن منا ، يباح الاتصال الجنسى بهن ، ولكننا سرعان ما ندخل فى تناقض مرة أخرى إذ كيف كان الوضع فى بداية الخليقة ؟ فإذا كان آباؤنا الأول أشخاصاً ينتمون إلى نوعين مختلفين ، فماذا كان ذلك النوع الآخر ؟ ولكن إذا كانوا جميعاً من نوعنا نحن ، فلابد أن العلاقات بينهم كانت عبارة عن زنا بالمحارم ، ومن ثم فنحن كلنا أبناء خطيئة ، وتقدم أساطير شعوب العالم حلولا مختلفة ومتعددة لهذه المعضلة تظل هى كما كانت من قبل . فإذا كان منطق تفكيرنا يقودنا إلى تمييز النحن عن الآخرين ، فكيف يمكننا أن نعبر الهوة ونخلق علاقات اجتماعية وجنسية مع « هؤلاء الآخرين » دون أن نضحى بمفاهيمنا أو نختلف معها ؟

وهكذا نجد أن هذا الجانب من جوانب الأسطورة يظل ماثلا ملحا برغم اختلاف الديانات وتعدد المذاهب . إذ لا زلنا نجد فى كل نسق أسطورى سلسلة ثابتة من المقابلات الثنائية ، كالمقابلة بين ماهو بشرى وما هو فوق بشرى ، وبين الفانى والباقى ، وبين الذكر والأنثى ، وبين المشروع وغير المشروع ، وبين الخير والشر . . إلخ يتبعها دائماً نوع من « الوساطة » بين كل من هذين النوعين المتقابلين .

وتتم تلك الوساطة Mediation دائماً عن طريق إدخال نوع ثالث « غير سوى » أو « شاذ » فى ضوء المفاهيم العقلية العادية . وهكذا نجد الأساطير مليئة بكائنات خرافية عبارة عن وحوش خرافية ، وآلهة متجسدة ، وأمهات عذارى . . . إلخ . فهذا النوع الثالث غير قياسى أو شاذ بالقياس إلى تلك المفاهيم النمطية ، وهو كذلك من طبيعة مختلفة ، وهو أخيراً شىء مقدس وهو دائماً البؤرة التى تدور حولها كل المحرمات Taboo وكل الأوامر والنواهى الشعائرية .

ويشير ليتش إلى تطبيقات هذه الأفكار فى دراسة أساطير شعوب معينة مما أنجزه الباحثون البنائيون . ويشير على وجه الخصوص إلى أساطير شعب البويبلو Pueblo الهندى الأحمر التى تركز على المقابلة بين الحياة والموت ، فنجد فى هذه الأساطير تقسيما للعالم إلى ثلاثة أنواع : الزراعة ( وتعنى الحياة ) والحرب ( وتعنى الموت ) ، والصيد ( وهو نوع وسيط بين النوعين حيث إنه يعنى حياة للبشر ، ولكنه يعنى موتا للحيوانات التى يجرى صيدها ) . ويشير إلى أساطير أخرى من نفس المجموعة تحدد تقسيما ثلاثياً مختلفاً عن هذا : الحيوانات آكلة الحشائش ( أى تلك التى تعيش بدون قتل ) ، والضوارى ( التى تعيش من خلال قتل حيوانات أخرى ) ، والمخلوقات آكلة الجيفة ( وهو نوع وسيط بين النوعين طالما أنها تأكل اللحم ، ولكنها لا تقتل لكى تأكل ) . ويقرر المؤلف أنه يهدف من وراء حشد كل هذه الرموز إلى أن يوضح أن الحياة والموت ليسا بالتحديد وجهى عملة واحدة ، فليس الموت هو بالضرورة المرحلة التى تعقب الحياة ( صفحات ٩ — ١٢ من الكتاب ) .

بعد أن فرغ المؤلف من مناقشة تلك القضية العامة ، ينتقل إلى استعراض ثلاث قصص من قصص سفر التكوين فى الكتاب المقدس هى : قصة خلق العالم فى ستة أيام . وقصة جنة عدن ، وأخيراً قصة قابيل وهابيل . وهو يتبع نفس أسلوب التحليل البنائى للقصص الثلاث ، بحيث إن استعراض إحداها يكفى لإعطاء فكرة كافية عن الكل . وفيما يلى تحليله لقصة خلق العالم .

**اليوم الأول :** تمييز السماء عن الأرض ، والنور عن الظلام ، والنهار عن الليل ، والمساء عن الصباح .

**اليوم الثانى :** الماء ( الخصب ) فى السماء ( أى المطر ) ، والماء العقيم فى الأرض ( أى مياه البحر ) ، تتوسط بينهما السماء .

**اليوم الثالث :** البحر فى مقابل اليابسة . تتوسط بينهما « الحشائش الخضراء ، وبذور الأعشاب ( نباتات الحبوب : القمح والشعير والذرة، والأرز ) ، وأشجار الفاكهة » . وهذه النباتات جميعاً تنمو على الأرض اليابسة ولكنها تحتاج لنموها إلى الماء . وهى تصنف كأشياء « تحمل بذورها فى داخلها » ، ومن ثم تختلف عن الأشياء الأخرى التى تتولد عن امتزاج جنسين كالحيوانات والطيور . . . إلخ .

وبذلك اكتمل خلق العالم ككيان ثابت ( أى ميت ) ، وتقابل مرحلة الخلق هذه خلق الأشياء المتحركة ( أى الحية ) .

**اليوم الرابع :** وضع كل من الشمس والقمر المتحركين فى السماء الثابتة الساكنة ، وأصبح كل من النور والظلام بمثابة بديلان ( كما أن الحياة والموت أصبحا بديلين ) .

**اليوم الخامس :** خلق السمك والطيور كأشياء حية تقابل تعارض البحر واليابسة السابق الإشارة إليه ، ولكنهما يمثلان فى نفس الوقت عوامل وسيطة بين السماء والأرض من ناحية وبين الماء المالح والماء العذب من ناحية أخرى .

**اليوم السادس :** خلق الماشية (الحيوانات الأليفة) ، والضوارى (الحيوانات المتوحشة) ، والزواحف . وتقابل هذه الأشياء الثلاثة التقسيم الثلاثى الذى سبقت الإشارة إليه فى اليوم الثالث إلا أن الحشائش هى فقط المخصصة لإطعام الحيوانات ، أما كل شىء آخر ، بما فى ذلك لحوم الحيوانات ، فخصص لاستخدام الإنسان . ثم جاء فيما بعد فى سفر اللاويين (الإصحاح الحادى عشر) أن المخلوقات التى لا تندرج تحت هذا التقسيم الصارم للعالم – من هذا مثلا الأحياء المائية التى لا زعانف لها ، والحيوانات والطيور التى تأكل اللحوم أو الأسماك . . إلخ – هذه المخلوقات تصنف كأشياء « مكروهة » . والزواحف والأشياء الزاحفة تعتبر شاذة بالنظر إلى الأنواع الرئيسية : الطيور والأسماك والماشية ، والضوارى ، ومن ثم تعتبر مكروهة من البداية [٩] . ثم يؤدى هذا التصنيف بدوره إلى تناقض شاذ . ومن ثم كان على مؤلف سفر اللاويين (الإصحاح الحادى عشر) لكى يمكن الإسرائيليين من أكل الجراد أن يورد شرطا خاصاً لتحريم أكل الأشياء الزاحفة . فتقول الآية الحادية والعشرين من الإصحاح الحادى عشر (لاويين) : « إلا هذا تأكلونه من جميع دبيب الطير الماشى على أربع . ماله كراعان فوق رجليه يثب بهما على الأرض » . ويعلق ليتش على هذا النص بأن عمليات التمييز الثنائى لا يمكن أن تسير إلى مدى أبعد من هذا .

وقد تم خلق الرجل والمرأة فى نفس الوقت . وأوحى إلى نظام المخلوقات كله أن يكون مثمراً ويتكاثر ، ولكن مشكلات الحياة فى مقابل الموت والزنا فى مقابل التكاثر السليم لم تمس هنا على الإطلاق .

والملاحظ على اتجاه ليتش الأساسى فى معالجة هذا الموضوع أنه قد ركز على مسألة القواعد المنظمة للسلوك الجنسى ، والخروج عليها لكى يوضح كيف أن عدداً متنوعاً من صور التكرار ، والقلب (أو العكس) والتنويعات يمكن أن تدعم « رسالة » واحدة متسقة . ويقول عن ذلك : « إننى لا أعنى أن ذلك هو النمط البنائى الوحيد الذى تنطوى عليه تلك الأساطير »[١٠] .

ويستطرد المؤلف قائلا : « على أن طرافة التحليل الذى قدمته لا يكمن فى الحقائق وإنما فى عملية التحليل نفسها . فبدلا من النظر إلى كل أسطورة كشىء قائم بنفسه له « معناه » الخاص به ، يفترض ، – منذ البداية – أن كل أسطورة تمثل جزءا من كيان مركب وأن أى نمط يظهر فى أسطورة معينة سوف يتكرر ، سواء بنفس الصورة أو فى صورة تنويعة عليه ، فى أجزاء أخرى من هذا الكيان المركب . ومن ثم يتضح البناء المشترك بين جميع التنويعات عند مطابقة عدة روايات مختلفة ببعضها .

وما إن يرد ذكر أى عدد من الأساطير فى خلفيتها الدينية حتى « يشعر » الإنسان بمثل هذه

---

(٩) انظر ، سفر اللاويين ، الاجتماع الحادى عشر ، الآيات ٤١ – ٤٢ .

(١٠) انظر ليتش ، سفر التكوين كأسطورة ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

النماذج البنائية ، وينتقل المعنى المراد توصيله كما يوصل الشعر المعنى إلى حد بعيد . وعلى الرغم من أن المستمع العادى لا يكون واعياً كلية بما نقل إليه فإن « الرسالة » تنقل بمعنى موضوعى تماماً . ولذلك فإذا أمكن إعداد البرامج بشكل سليم فإن الحاسبات الإلكترونية يمكن أن تؤدى التحليل الفعلى أفضل من أى إنسان بكثير . وعلاوة على هذا يبدو من الواضح أن نفس الأنماط ( النماذج ) تقريباً تتكرر فى أشد أنواع الأساطير تباينا . وهذه حقيقة تبدو لى على جانب عظيم من الأهمية السيكولوجية ، والسوسيولوجية ، والعلمية . فهنا نصادف حقيقة ظواهر واضحة جلية هى تعبير عن وقائع غير ظاهرة وغير مرئية .

## ( ب ) حقيقة سليمان :

يسعى المؤلف فى هذا الفصل الثانى إلى التحقق من حقيقة التناقض فى بيانات العهد القديم عن أصل سليمان . فيبدأ أولا بتقرير وجود هذا التناقض ، ثم يحاول أن يقدم تفسيراً لوظيفة هذا التناقض ودلالته . ومن خلال محاولة تفسير هذا التناقض ، يقنعنا بأن النظر إلى العهد القديم كأسطورة كفيل بأن يفسر هذا التناقض ويجعل له دلالة . ثم ينتقل أخيراً إلى التركيز على نقطتين بالذات فى دراسة هذا التناقض . وسنفصل القول فى تلك الموضوعات على التوالى :

ففيما يتعلق بالتناقض فى بيانات العهد القديم حول أصل سليمان ، يلاحظ ليتش أن التوراة — من ناحية — تحرم الزواج بين اليهود وغير اليهود ، وخاصة سفر نحميا ، تحريماً قاطعاً . ولكننا نجد — من ناحية أخرى — سلسلة نسب سليمان أن داود من أصل نصف موآبى ( أى غير إسرائيلى ) .فهناك إذن نوع من التناقض فى هذا .

وهنا يميز ليتش بين نوعين من التناقض : تناقض بنائى ( وهو عبارة عن تضارب فى المضمون فى أمور جوهرية عظيمة الشأن ) وتناقض فى المضمون ( وهو عبارة عن عدم اتساق فى التفاصيل القليلة الشأن الواردة فى نسيج القصة ) . والنوع الثانى من التناقض هو الأكثر انتشارا . وهو يرجع فى الغالبية العظمى من الحالات إلى تعليقات وتفسيرات محرفة من جانب محررى النص التى يقحمونها على النص بهدف القضاء على تناقضات تبدو أخطر وزناً وأعظم شأناً . ونجد أن الانحراف الكامل لمثل هذا التضارب هو الذى يجعل هذه النصوص « التاريخية » مادة صالحة للتحليل البنائى . إذ أنه فى ظل مثل هذه الظروف لا يصبح البناء الأساسى للقصة بعد تحت السيطرة الواعية لمحررى النص ، ومن ثم يتميز بطابع خاص مميز . وعند هذا الحد لا تصبح القصة مجرد تتابع فى الأحداث ، وإنما يتحول إلى دراما حية حقيقية .

وإذا تأملنا الواقع العملى كما تنقله إلينا نصوص العهد القديم وجدناه لا يفرق تفريقاً قاطعاً واضحاً وجازماً بين القريب والغريب ، أو بين الإسرائيلى وغير الإسرائيلى . ويقدم ليتش خريطة عامة لتوزيع

القبائل فى أرض فلسطين يخلص من تحليلها إلى أن التمييز بين الإسرائيليين والأغراب ليس تمييزا محددا أسود وأبيض ، وإنما توجد بين الإسرائيلى « الحقيقى » والغريب « الكافر » سلسلة طويلة من الظلال من القرابة المتدرجة . وهنا يتساءل المؤلف كيف يمكن فى ظل مثل هذه الظروف الالتزام بقواعد الزواج من الداخل ؟

ثم يتعقب المؤلف التناقض فى صورة أخرى ، إذ يخبرنا « التاريخ » أنه كانت هناك مملكتان إسرائيليتان : مملكة إسرائيلية فى الجنوب (مملكة يهوذا) ومملكة ثانية فى الشمال (مملكة إسرائيل) . فكيف يتسنى تقبل هذه الحقيقة والعهد القديم يؤكد أن أبناء إسرائيل يجب أن يكونوا شعباً واحداً وليس شعبين منفصلين ؟ هل أبناء المملكة الشمالية إسرائيليون حقيقيون أم أغراب ؟ الواقع أن النص يراوغ فى هذه النقطة ولا يقدم إجابة محددة . وإن كنا نلاحظ أن نصوص العهد القديم تضع — ضمنا — أبناء المملكة الشمالية فى وضع أدنى ، بل وتعاملهم فى بعض الأحيان ككفار كلية(١١) .

ولكننا نجد البيتين الملكيين يتصاهران دائماً أبداً ، ويعامل النص تلك الزيجات كزيجات شرعية ، مما يعنى — فى هذا السياق بالذات — أن الشماليين هم فى النهاية إسرائيليون وأبناء نفس الدين ! فهل يمكن إذاً أن نعتبر المملكة الشمالية كياناً شرعياً ؟ ولكن التسليم بأمر كهذا ينطوى على تناقض مع ضرورة وحدة البيت المالك الإسرائيلى فى أبناء يهوذا ، والأصل الواحد لسليمان وللقدس . فوجود مملكتين يمثل إذن نوعاً من التناقض فى ذاته .

ويخلص المؤلف من استعراض عشرات التفاصيل — التى لن يتسع المجال لاستعراضها — إلى أننا لو وضعنا تفاصيل النص بجوار بعضها لوجدناه متناقضاً أشد التناقض . ولا نجد أمامنا سوى «تاريخا» مليئا بأحداث عشوائية لها بناء «الأسطورة» وما تريد أن تقوله الأسطورة ليس هو بالتحديد ما يريد محرروها التعبير عنه واعين . وإنما هى تعبر عن أشياء كامنة وأصيلة فى الثقافة اليهودية التقليدية ككل(١٢) .

وهنا تتضح لنا فائدة هذه النظرة إلى نصوص العهد القديم ، فالأسطورة كما أشار ليفى شتراوس من قبل — تحاول أن تضع حلاً لأشياء يستحيل حلها فى الواقع ، وأن توفق بين متناقضات لا يمكن بغير الطريق الأسطورى التوفيق بينها . وهذا التوفيق أو الحل الوسط خاص بوضع اليهود فى المجتمع . فهم يرغبون فى السيطرة على مجتمع هم فيه أقلية . ومع كونهم أقلية فهم لا يريدون الامتزاج فى هذا البحر الخضم و إلا فقدوا وحدتهم وهويتهم التى هى مصدر قوتهم .

ويستعين المؤلف فى توضيح هذا التناقض الأساسى باستعراض بنائى لمخطط العلاقة الزواجية فى قصص العهد القديم على النحو التالى :

---

(١١) انظر على سبيل المثال تعبيراً واضحاً عن هذا الموقف فى قصة أهاب Ahab ملك إسرائيل .

(١٢) انظر ليتش ، المرجع السابق ، ص ٥٣ .

١ ـ تحريم الزنا بالمحارم وارتباطه بقاعدة الزواج من الخارج ، كأساس لتكوين اتحادات زواجية بين جماعات متعارضة داخل مجتمع سياسى واحد .

٢ ـ قاعدة الزواج من الداخل كأساس للحفاظ على وحدة الجماعة الدينية . ونلحظ هنا التناقض بين هذه القاعدة ومبدأ تحريم الزنا بالمحارم ، أو بين الزواج من الداخل والتسليم بأن المجتمع يتكون من جماعات متعارضة متعادية يؤلف الزواج بينها .

٣ ـ يميز محررو العهد القديم طبقاً لهذا بين الشعب الإسرائيلى وبين غير الإسرائيليين . ولكنا نجد هنا ـ كما نجد فى الطبيعة ـ فئات وسيطة لا هى إسرائيلية تماما ولا هى غريبة كلية : كأبناء راشيل ، وبيت يوسف ، وقبيلة بنيامين . . . إلخ .

من خلال هذا المدخل يحاول المؤلف أن يدرس هذا التناقض بالتفصيل معتمداً على التحليل البنائى للقصة . ويقدم لتحليله هذا بملاحظة أساسية يقول فيها :

« إن التحليل البنائى يتطلب تحديد مجموعة من القصص واستخراج البناء المشترك بينها جميعاً ، وبما أن العهد القديم يتضمن عدداً هائلا من القصص المتميزة التى يمكن من وجهة نظر معينة اعتبارها جميعاً عناصر مجموعة واحدة ، فإن التحليل البنائى الكامل يتطلب منا ربط هذه القصص جميعاً معاً . ولكن هدفى هنا محدود عن ذلك بكثير . فكل ما أود أن أوضحه أن التتابع الزمنى لأحداث تاريخ الكتاب المقدس نفسه قد ينطوى على دلالة « بنائية » معينة . ولهذا الغرض فما علىّ إلا أن أختار مجموعة فرعية مناسبة من القصص التى تبدو أكثر صلاحية للتحليل الجزئى . ولا شك أن تحديد نقطة البدء أمر جزافى ، فلنبدأ بطرح المشكلة التالية : « ما هو الأساس القانون لسيطرة سليمان على ملك أرض إسرائيل كلها ؟ » » .

بعد هذا يبدأ المؤلف فى تتبع الإجابة عن تساؤله الأول عن كيفية اكتساب سليمان حقه هذا . فيستعرض السبل المختلفة لاكتساب الشرعية أو حق السيادة على شىء معين ، كالشراء ، والوراثة . ويخلص إلى أن الوراثة هى السبيل الوحيد المشروع مشروعية كاملة . وفى ضوء هذه النقطة فإن معرفة سلاسل النسب تصبح ذات أهمية فائقة وحاسمة فما هى سلسلة نسب سليمان التى تخوله هذا الحق ؟ .

يتتبع المؤلف سلسلة نسب سليمان كما جاءت فى الإنجيل ( سفر متى وسفر لوقا ) . وهى تعد أربعة عشر جيلا بين إبراهيم وسليمان مروراً بداود حتى القديس يوسف . ولم يرد فى هذه القائمة كجدات لسليمان سوى أربعة شخصيات من شخصيات العهد القديم . فما هى هذه الشخصيات وما هى السمات المشتركة التى تجمعها بحيث اختارها مؤلف هذين السفرين ليقنع بها المسيحيين اليهود أواخر القرن الميلادى الأول ؟

ويخلص المؤلف من عرضه إلى أن قصص هذه النساء تدور جميعاً حول محور واحد يتركز حول التساؤل عما إذا كان من الممكن لإسرائيلى « نقى » أن ينجب أبناء شرعيين من امرأة غير إسرائيلية ،

أو العكس إذا كان من الممكن لامرأة إسرائيلية أن تحمل بطفل إسرائيلي بعد معاشرة رجل ليس بإسرائيلي نقي . والإجابة عن السؤالين بالمعنى المحدود هي النفي بالطبع . إلا أن القصص القانونية كتلك المتضمنة في الزواج الليفراتي ( أي زواج أرملة المتوفى بشقيق زوجها ) أو في المبدأ القائل بأن « ابن البغي لا أب له » تجعل المسألة أقل تحديداً ووضوحاً وأصعب على التحليل القاطع النهائي .

فإذا تساءلنا عن السبب في إدراج مثل هؤلاء النسوة « المشبوهات » في سلسلة نسب الملك سليمان ، لوجدنا أن الإجابة بالقطع تصبح عديمة المعنى خالية من كل دلالة في ضوء الظروف السياسية التي سادت أرض فلسطين بعلم ذلك ككيان متميز عن اليهود كجماعة دينية ، ولكن إذا أخذنا تلك القصص بمعناها الواسع لوجدناها تتيح القول بأن الملك سليمان ليس فقط سليل بيت يعقوب ( إسرائيل ) ، وإنما هو بنفس القدر سليل بيت « عيساو » Esau « أدوميت »Edomite ، بل و « هيث » الكنعاني . معنى هذا أنه الوريث الشرعي لملك كل تلك الأراضي والممالك .

وإذا كان هذا التفسير يمثل نوعاً من المراوغة والتناقض فإن هذا بالتحديد هو ذلك النوع من المراوغات والتحايلات التي ينطوي عليها « التاريخ الأسطوري » ، وذلك إن صحت تفسيرات ليفي شتراوس للأسطورة بوجه عام . كما أن تلك القصص توضح نقطة أخرى أكثر عمومية ، « وهي أن الإثم في الأساطير سمة ذات معنى مزدوج أشد الازدواج تقترب بها من التقوى والورع . فقابيل — الذي ذبح أخاه هابيل — قد أصبح لذلك شخصا مقدسا يتمتع بحماية الله وعنايته . كذلك البغاء في الكتاب المقدس ، فمع كونه « خطأ » وإثما ، إلا أنه يمثل سبيلا يسيراً إلى القداسة والورع من خلال التوبة والندم . فقد كانت ثامار ، وراحاب ، وروث جميعاً بغايا على نحو ما ، ولكنهن مثل مريم المجدلية قديسات . كذلك العكس يمكن أن يكون صحيحاً أيضاً . فالحماس الزائد في أداء الواجبات الشعائرية يمكن أن يتحول إلى النقيض في بعض الأحيان ، ويجعل من مؤدى تلك الشعائر آثما ومخطئا . ولعلنا لو تأملنا شرور « شاول » عن كثب لوجدناها شديدة الشبه — بشكل غريب — بفضائل داود »[١٣] .

بعد ذلك ينتقل المؤلف ، بعد أن فرغ من مناقشة الدلالة البنائية لسلسلة نسب سليمان ، إلى استعراض النظام البنائي الكامن في التسلسل الزمني لأحداث قصة سليمان كما وردت في الكتاب المقدس . وهو ينتهج في هذا العرض أسلوب الكشف عن البناء الثنائي للقصة ، وما بين هذين العنصرين النقيضين من عنصر ثالث وسيط . « ففي الإصحاح التاسع والعشرين من سفر صمويل الأول نجد المقابلة بين « شاول » ( من بيت بنيامين ) وداود ( من بيت يهوذا ) ومن ثم المقابلة بين الإسرائيلي والأجنبي .

---

( ١٣ ) انظر المرجع السابق ، ص ٦٤ — ٦٥ .

ثم نجد داود ( أى بيت يهوذا ) يتحالف مع الأجانب » وهكذا[١٤] .

وفى نهاية هذا الفصل يقدم المؤلف تلخيصاً بارعاً لنتائج دراسته المستفيضة عن حقيقة سليمان ، ويعدد تلك النتائج على النحو التالى :

**أولاً :** يوضح التحليل أن التتابع التاريخى – فى هذه الحالة – له فى ذاته دلالة بنائية . وهو أمر يميز تلك الحالة بالذات عن سائر المواد التى تعرضنا لها بالدراسة فى هذا المقال .

**ثانياً :** أن التحليل قد استفاد استفادة كبرى من التفاصيل المتعلقة بتسلسل النسب وبالأسماء الجغرافية التى وردت فى النص بكثرة . والواقع أن اتجاهات التفسير تتباين حول دلالة هذه الأمور . فعلماء اللاهوت المحدثون ، اليهود والمسيحيون على السواء ، يفترضون سلفا بوجه عام أن هذه التفاصيل لم تعد ذات شأن وأنها فقدت كل أهمية ودلالة . هذا بينما كان كتاب القرن التاسع عشر ، باحترامهم الزائد لدقة « الحقيقة الإنجيلية » التى لا فساد فيها ، يرون أنه من الضرورى تفسير سلاسل النسب هذه عن طريق افتراض وجود ذاكرة شعبية تعى الحركات القبلية القديمة . أما بالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا فإن تفاصيل النسب تنطوى على أهمية فائقة . فهو يسلم بأن تفاصيل علاقات القرابة وروابط المصاهرة « لا تتذكر » إلا كتبرير لتأكيد حقوق معينة . .

والحالات التى قمت بتحليلها تقدم دليلا أكيداً على صحة هذا الافتراض وقد أوضحت فى ثنايا استعراضى لتلك الحالات ، أن العمليات الفكرية عند مؤلفى وجامعى الكتاب المقدس تختلف عن عملياتنا الفكرية على نحو خاص . وتبدو لى تلك النقطة ذات دلالات كبرى لفهم التاريخ القديم .

**ثالثاً :** أن هذا النوع من التحليل يستند إلى فرض أولى مؤداه أن النص فى مجموعه يجب أن يعالج كوحدة وكيان كلى مترابط ، ويتعارض هذا الموقف تعارضاً حاداً مع منهج الدارسين التقليديين المتزمتين . فإذا صادف هؤلاء الدارسون تكراراً صريحاً أو عدم اتساق .. إلخ فإنه يعتبره دليلا على فساد النص . وهنا يرى أن مهمته تتمثل فى استخلاص الحقيقة من الزيف ، وفى تمييز الرواية القديمة عن رواية أخرى قديمة وهكذا . فالنص فى نظر الدارس التقليدى ليس وحدة وكياناً كلياً وإنما خليط من الوثائق التى يمكن فصل بعضها عن بعض . ولم أسع فى معالجتى إطلاقاً إلى تحدى هذه القضية . . . ولكنى حاولت أن أدرس النص كوحدة . . ولو تناولنا النص كوحدة مترابطة فسوف يختفى التمييز العادى بين الأسطورة والتاريخ . فالشرائح التاريخية فى العهد القديم تكون تاريخاً أسطورياً متكاملا كان

---

(١٤) قارن المرجع السابق ، ص ٧٠ وما بعدها . ولن يتسع المقام بالطبع لاستعراض بقية نتائج هذا التحليل .

بمثابة تبرير لحالة المجتمع اليهودى فى وقت معين عندما وصل ذلك الجزء من نص الكتاب المقدس إلى مستوى من الاستقرار التقريبى كشريعة دينية[١٥] .

## (حـ) الولادة العذرية :

يبدأ ليتش مقاله الثالث المعنون « الولادة العذرية » Virgin Birth بتوضيح المناسبة التى دفعته إلى بحث هذا الموضوع . وهى خلاف علمى بينه وبين البروفسور شبيرو Spiro حول تفسير البيانات الإثنوجرافية التى تدعى أن بعض القبائل البدائية (خاصة بعض قبائل سكان أستراليا الأصليين ) يجهلون طبيعة الأبوة الفسيولوجية . ومن ثم لا يرون ثمة علاقة بين المعاشرة الزوجية وحمل الأم . وإنما يقدمون لذلك تفسيرات مختلفة ولكن ليتش يرى أن تلك البيانات لا تعنى أنهم يجهلون العلاقة بين المعاشرة والحمل . « فالتفسير الحديث للشعائر التى وردت عنهم يعنى أن فى هذا المجتمع العلاقة بين ابن المرأة وأفراد عشيرة زوجها تنشأ عن الاعتراف العام بروابط الزواج ، وليس عن حقائق المعاشرة وهو وضع طبيعى للغاية »[١٦] .

ويربط المؤلف هذه القضية الجزئية بقضية أخرى أعم وأشمل، هى الأسلوب المتبع فى إجراء المقارنة الأنثروبولوجية . فهذا الأسلوب يتوقف بدوره على نوع « المعنى » الذى نضفيه نحن على البيانات الإثنوجرافية المتوفرة لدينا .

« فعندما يقرر الباحث الإثنوجرافى أن « أفراد القبيلة س يعتقدون أن . . » فهو بذلك يقدم وصفاً لعقيدة معينة . . . لشىء يصدق على الثقافة ككل . ولكن البروفسور شبيرو (وجميع ذوى الاتجاه التايلورى الجديد الذين يفكرون مثله ) يريدون عبثا الاعتقاد بأن الشواهد يمكن أن تنبئنا بأكثر من ذلك . . إن العقيدة والطقس ( أو الشعيرة ) يجب أن يتطابقا مع الاتجاهات السيكولوجية الداخلية لمؤديها . وما علينا إلا أن نفكر فى عادات مجتمعنا لنرى كيف أن الأثر ليس كذلك . ذلك أن نسبة عالية من الفتيات الإنجليزيات يجتزن طقس المرور الذى يتمثل فى أحد احتفالات الزواج الدينية فى كنيسة إنجليزية ويحدث فى خلال هذا الاحتفال أن يقدم الزوج للفتاة خاتماً ويرفع خمارها ، وينثر عليها الزهور ، ويعظها القسيس عن أهمية إنجاب الأطفال ، وينثر الأرز على رأسها . . إلى آخر ذلك من الممارسات التى تشبه إلى حد الممارسات التى وصفها روث Roth عن قبائل نهر التولى Tully السوداء . ولكن كل تلك الممارسات لا تنبئ على الإطلاق عن الحالة النفسية الداخلية للعروس المشار إليها . فلا أستطيع أن أستخلص من تلك الشعائر ما تحس به ولا ما تعرفه . فقد تكون ملحدة تماماً

---

(١٥) ليتش ، سفر التكوين كأسطورة ، ص ٧٩ وما بعدها .

(١٦) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

وصراحة . وقد تعتقد — بدلا من هذا — أن الزواج الكنسى أمر جوهرى بالنسبة لضمان سلامة أولادها فيما بعد ، ومن المؤكد أن جهلها بالتفاصيل الدقيقة لفسيولوجيا الجنس قد يكون بنفس درجة وعمق جهل عروس عند سكان أستراليا الأصليين . ونلاحظ من ناحية أخرى أن شعائر الزواج الإنجليزية تكشف للملاحظ الخارجى الكثير عن العلاقات الاجتماعية الصورية بين الفئات المختلفة فى ذلك المجتمع ، وهو أمر يصدق بنفس القدر على السكان الأستراليين الأصليين (١٧) .

ويستطرد ليتش بعد ذلك فى استعراض الاعتبارات العامة التى تنفى عن الشعوب البدائية جهلها بالأبوة الفسيولوجية ، مما لا مجال لاستعراضه هنا ( صفحة ٩٤ وما بعدها ) ويأخذ بعد ذلك فى تحليل أسباب هذا الموقف من جانب العلماء الذين يرون هذا الرأى من خلال استعراض موقف الدارسين السابقين من قضية « الولادة العذرية » فى المسيحية . وهى مواقف ترجع إلى اعتبار هذه الظاهرة رواسب من ثقافات قديمة « متخلفة » ، أو إلى عدم إتاحة أساطير الديانات الراقية للبحث الأنثروبولوجى بمناهجه الحديثة أصلا .

ويرى ليتش أن الباحثين الذين أدلوا برأى فى تفسير جهل البدائيين للأبوة الفسيولوجية قد تأثروا فى ذلك بالدراسات النظرية التطورية السابقة حول مختلف نظم الحياة . ومن تلك الدراسات دراسات ماك لينان ولويس مورجان . وخاصة ربط ماك لينان بين الشيوعية الجنسية ونظام الانتساب للأم من ناحية ، وبين هذا النظام الأموى والجهل بالأبوة الفسيولوجية . ومن ثم أخذ الباحثون بعد ذلك يلتمسون هذا الجهل بالأبوة الفسيولوجية حينما وجه نظام الانتساب للأم (١٨) .

وأخيراً يتصدى المؤلف فى الجزء الباقى من المقال ، لتحليل الاعتقاد فى الولادة العذرية مستهديا فى ذلك بموقف عام حدده بوضوح : وهو أن الأنثروبولوجى يهتم أساساً بالبحث عن أوجه الاختلاف بين حياته ( الراقية ) وحياة الشعوب الأخرى ( البدائية ) . ولكن ليتش نفسه يهمه من هذه المقارنة استخلاص أوجه التقارب والشبه بين حياتنا ومعتقداتنا وحياة ومعتقدات أولئك « البدائيين » .

## أبرز القضايا المنهجية والعامة التى يثيرها الكتاب

لعل القيمة الحقيقية لهذا الكتاب لا تتمثل فيما قدمه من دراسات لمشكلات محددة مشخصة ( على أهميتها الكبرى وطرافتها كما أوضحنا ) بقدر ما تتمثل فيما أثاره من قضايا ذات طبيعة منهجية أو ذات طبيعة عامة . فقد أكد بوضوح البناء الثنائى للأسطورة ( وقد عرضنا لمناقشة لهذا الموضوع فى سياق

---

( ١٧ ) ليتش ، المرجع السابق ، ص ٨٩ .

( ١٨ ) المرجع السابق ، ص ص ٩٦ — ٩٧ .

حديثنا عن مقاله الأول ) . وناقش بإفاضة منهجية فى التحليل البنائى وما يرتبط به من مشكلات تعدد النصوص ، وصيغه المعتمدة وهى مشكلة ذات وزن خطير لكل من يتصدى لدراسة الأدب الشعبي بأنواعه جميعاً . وتعرض كذلك للفرق الجوهرى والهام بين أسلوب المقارنة على أساس المضمون ، والمقارنة على أساس البناء ، ودلالة ذلك بالنسبة للتحليل البنائى الذى يقدمه . وقيمة هذا التمييز أنه يغير نظرة الباحث تغييراً أساسيا إلى تفاصيل الأسطورة أو الأساطير موضوع الدراسة ، وإلى تباين تلك التفاصيل من رواية لأخرى .

وعلاوة على تلك المشكلات الهامة أثار المؤلف بعض مشكلات تطبيق المنهج البنائى عند شتراوس ، وعلاقة ذلك بتحليلاته التى يقدمها ، ونوع المادة التى اختارها لهذا التحليل ، كذلك تعرض لمشكلة تنوع وتكرر روايات الأسطورة الواحدة ، وحاول أن يقدم جهداً أصيلا فى تحديد فوائد منهج التحليل البنائى وقيمته العلمية التى تبرر ما يبذل فيه من جهود .

ولما كان المقام لا يتسع لاستعراض تلك القضايا والمشكلات جميعاً ، فسوف نقتصر فيما يلى على مناقشة القضايا والموضوعات الثلاثة الأخيرة .

### (١) مشكلات تطبيق المنهج البنائى عند شتراوس :

أشار بعض المعلقين المحدثين على مؤلفات ليڤى شتراوس إلى شيء قد يبدو نوعاً من عدم الاتساق بين نظريته وتطبيقاته لتلك النظرية ، فليڤى شتراوس لم يقدم لنا كتابه « التفكير البدائى » على أنه تصوير للتفكير البدائى فى خصوصيته ، وإنما قدمه لنا باعتباره أسلوباً أساسيًّا فى ترتيب العالم وتنظيمه بوسائل التعبير اللفظى . وقد تكون إلى جانب هذا الأسلوب أنواع أخرى من المنطق ، ولكن البنائية تدعى أنها تعبير عن الطابع العام للنفس والعقلية البشرية أينما وجدت وأنى وجدت ، ومن ثم كان من الواجب أن تثبت وجودها فى كل فرع وفى كل مستوى من مستويات الثقافة ، وفى كل نوع من أنواع المجتمعات ، بدائيًّا كان أو متقدماً .

ولكنا نلاحظ أنه عندما يتصدى ليڤى شتراوس لعرض منهجه بالتفصيل — كما فعل فى كتابه « الأبنية الأولية للأبوة » أو أحدث من ذلك فى كتابه ذى العنوان الطريف « النيء والمطبوخ » — فإنه فى عرضه هذا يقصر اهتمامه على الأنساق الشديدة البدائية التى لا تتوفر لدينا عنها سوى شواهد إثنوجرافية ضئيلة كل الضآلة وتنعدم أى بيانات تاريخية عنها كلية . وقد تساءل نقاد شتراوس — وخاصة بول ريكور Paul Ricoeur — عما إذا كان النجاح البارز الذى أحرزه منهج ليڤى شتراوس راجعاً إلى نوع المادة التى طبق عليها قبل أى شيء آخر . ففيما يتعلق بتفسير الأساطير لاحظ ريكور أنه على الرغم من أن ليڤى شتراوس قد بدأ شرح أسلوبه المنهجى بالاستعانة بأسطورة أوديب فإنه لم يعد بعد

ذلك إطلاقا للتصدى لتفسير أى أساطير أو مواد أسطورية مأخوذة من مجتمعات تاريخية من مجتمعات الحضارة الغربية. فنجد أن جميع تحليلاته التفصيلية التى أعقبت ذلك قد دارت حول أساطير من النوع « التوتمى » من بيئات موغلة فى البدائية . أى من أساطير تتميز بالخلط الواضح بين الكائنات البشرية والحيوانات ، ولكنها تتصف بالافتقار كلية إلى أى بيئة ذات تتابع زمنى تاريخى واقعى أو خيالى . ويرى ريكور أنه قد يكون هناك ثمة تناقض جوهرى بين الأساطير التوتمية التى من هذا النوع وأساطير الشعوب المتحضرة وهكذا نجد أن التفسير التقليدى فى كل من اليهودية والمسيحية قد استند إلى فرض مؤداه أن الكتاب المقدس نفسه يؤلف تاريخاً مقدساً ، يعتبر عنصر التتابع الزمنى محوراً أساسياً من محاوره . وينظر رجل اللاهوت إلى الكتاب المقدس على أنه سجل تتجلى فيه إرادة الله خلال عمليات التاريخ . على أننا لا نستطيع هنا أن نفصل أهمية الرسالة الأسطورية ودلالتها عن التسليم بأن تلك الأحداث تجرى وفق تتابع تاريخى معين ، وبغض النظر عن مصدر بعض القصص الواردة فى الكتاب المقدس فإن الأسلوب الذى تم به التأليف بينها قد أضفى عليها وحدة معينة . فهى ليست مجرد « مجموعة من القصص » وإنما هى عبارة عن قصص تكون تاريخاً مقدساً، وهذا العنصر التاريخى بالذات هو الذى يضفى على العهد القديم قيمته كرمز لوحدة الشعب اليهودى .

وهنا يتساءل المؤلف تساؤلا محقا : كيف يمكن إذاً ارتباط هذا التتابع الزمنى الجوهرى للتفسير التقليدى بتزامن التحليل البنائى ؟ ويرد ليتش على هذا التساؤل الأساسى بأن الأسطورة الحق تفتقر إلى عنصر التتابع الزمنى بمعناه الدقيق المحدد ، فالبداية والنهاية يجب أن تفهما وتحسا فى نفس الوقت . ولا يمكن تبين أهمية أى موضوع إلا من خلال العلاقات القائمة بين العناصر المكونة للقصة . والتتابع هنا ليس إلا عملية إعادة ترتيب متصلة لبعض العناصر المتوفرة فعلا منذ البداية .

ومن هذه الناحية فإن تحليل ليفى شتراوس لتتابع الأسطورة يقترب اقتراباً شديداً من تحليل فرويد لتتابع الحلم . ومن اللافت للنظر والعجيب فعلاً أن الأحداث الواردة فى الحكايات الأسطورية لسكان أستراليا الأصليين توصف صراحة بأنها قد وقعت فى « الحلم » ولعل هذا الوصف أن يوضح بحق السياق الزمنى لجميع الحكايات الأسطورية تقريباً التى تصدى ليفى شتراوس لتحليلها بنائياً حتى الآن .

أما فيما يتعلق بالرد على انتقادات ريكور فقد رد ليفى شتراوس بأن الحذر العلمى يتطلب ضرورة التقدم ببطء وتدريجياً فى طريق التحليل . إلا أن اقتصاره حتى الآن فى تطبيق منهجه على ظروف موغلة فى البدائية لا يجب أن يقودنا إلى الاعتقاد بأن هذا المنهج غير قابل للتطبيق على ظروف أكثر تقدماً ورقياً . كما رد شتراوس نفسه بأن أدموندليتش ( مؤلف كتابنا هذا ) قد أثبت كفاءة هذا المنهج فى التطبيق على قصص الكتاب المقدس ، خاصة قصص سفر التكوين ، وإن كان شتراوس نفسه يلتزم الحذر فيما يتعلق بتقييم نتائج هذه التحليلات . بل إن شتراوس قد ذهب إلى مدى أبعد فى التحفظ على أعمال أدموند ليتش إذ قرر أن أساطير العهد القديم قد تعرضت « للتشويه » من خلال العمليات الفكرية

الراقية التى أقحمها محررو الكتاب المقدس . ومن ثم فإنه يعتقد أن أى تحليل بنائى لمثل هذه القصص سوف يكون بمثابة تضييع للوقت بدون طائل .

ويرد المؤلف على ذلك قائلا : « الواقع أننى يجب أن أعترف بأنى لا أستطيع أن أفهم تماماً الأساس الذى بنى عليه شتراوس رأيه هذا . ولعل رأيه هذا يرتبط بقضيته العامة التى تقول إن المجتمع عبارة عن كيان كلى يتلخص جوهره فى بناء معين . ويتجلى هذا البناء فى أشكال مختلفة ، كالأسطورة ، والطقس وقواعد الزواج ، والقواعد القانونية . . إلخ . ومن الطبيعى أن تتباين تلك الأبنية جغرافيا من مكان إلى آخر ، وزمانيا من زمان إلى زمان . ويتحول البناء إلى بناء قريب من خلال التباين الجدلى لعناصره المكونة له . وستتوزع تلك التنويعات الجدلية لنمط بنائى معين بطريقة عشوائية عبر المكان وعبر الزمان ، فإذا كان هذا البناء ينطوى على « رسالة » معينة ، فإنها لا تكون بذلك رسالة موضوعة بشكل واع من جانب أى فرد معين ، وإنما تكون ثمرة النسق البنائى كله ، ولكننا نلحظ على العكس من ذلك أن تفسير أى نمط بنائى سوف يعتمد على توزيع عشوائى لعناصر النسق الأكثر سطحية من حيث المعنى وبرغم ما ينطوى عليه هذا من تناقض ، خاصة فى التعبير عنها بتلك العبارة الشديدة الإيجاز ، إلا أنها تتفق مع أسس نظرية الاتصال التى انصهرت منذ أمد بعيد انصهاراً كاملاً فى نظريات علم اللغة العام .

ولذلك فعندما يقول ليڤى شتراوس إن نصوص الكتاب المقدس قد تعرضت « للتشويه » فلعله يقصد بذلك أن العمليات الفكرية لجامعى ومحررى الكتاب المقدس قد سارت فى اتجاه مخالف للتأثيرات العشوائية غير الفكرية لبناء الثقافة اليهودية القديمة ، الأثر الذى جعل تلك الأخيرة تستعصى على الفهم » .

ويشير ليتش إلى أنه يعتقد أن ليڤى شتراوس سوف يرفض بالتأكيد أى تفسير بنائى لنصوص الكتاب المقدس على أى أساس آخر خلاف هذا . فعناصر أى أسطورة ( أو « رموزها » ) لا يكون لها فى التحليل البنائى أى معنى خاص فطرى كائن فيها . فالعنصر لا تكون له أى دلالة إلا من خلال وضعه فى البناء الكلى وفى ضوء علاقاته بعناصر المجموعة الأخرى كلها . وهكذا نستطيع أن نقارن أسطورة بأخرى ونقارن الأوضاع المتباينة التى تشغلها تلك العناصر داخل كل منها والعلاقات المتبادلة بين تلك العناصر المختلفة ولكننا لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك دون أن نأخذ فى اعتبارنا السياق الإثنوجرافى الكلى الذى تعيش فيه تلك الأسطورة وتشير إليه وتدل عليه . وهو أمر أكده شتراوس نفسه من قبل .

ويلخص ليتش رأيه فى موقف شتراوس هذا بأنه مفرط فى الحذر ، وبرغم ذلك فسوف يواصل العمل فى تطبيق منهج ليڤى شتراوس فى التحليل البنائى فى مشروع لم يبد شتراوس نفسه حماساً شديداً له[١٩] .

### ( ب ) مشكلة تنوع وتكرر روايات الأسطورة الواحدة :

يطرح المؤلف هنا إحدى القضايا التى تهم دارس الاتصال ودارس الأساطير ( أو الأدب الشعبى ،

---

( ١٩ ) المرجع السابق ، ص ص ٢٧ — ٣١ .

والفولكلور بصفة عامة ) « ألا وهى تنوع وتكرر روايات نفس الأسطورة ، وكذلك نفس الحكاية الشعبية .

فيبدأ بعرض وجهة نظر مهندس الاتصال فى تحليل تلك المشكلة وهم يرون أن المشكلة تثور عندما يريد شخص معين ( هو المرسل ) أن يبعث برسالة مرموزة إلى شخص آخر ( هو المستقبل ) فى ظل خلفية تداخل معينة ( هى الضوضاء مثلا ) فالإعلام يشير من ناحية إلى درجات الاختيار المتاحة للمرسل لفك رموز رسالته. ويشير من ناحية أخرى إلى درجات الاختيار المتاحة للمستقبل لتفسير الشىء الذى يتلقاه ( والذى يتكون بالضرورة من الرموز المنقولة أصلا علاوة على الضوضاء المشار إليها ) فى مثل هذا الموقف يكون الإطناب الشديد عاملا فعالا فى تصويب الأخطاء التى تحدثها الضوضاء فى مادة الرسالة المنقولة .

أما بالنسبة لتفكير الإنسان المؤمن فإن الأسطورة تحمل إليه رسالة هى كلمة الله . والإطناب بالنسبة لهذا الإنسان عامل فعال فى تأكيد الحقيقة التى يؤمن بها . أما الأسطورة الوحيدة الفريدة فأقرب إلى الرسالة المختلطة اختلاطا سيئا مشوشا بالضوضاء المشار إليها . وتجد حتى أكثر المؤمنين يقينا وقد داخله شىء من الشك فى تحديد ماهية المضمون الذى تنقله إليه الأسطورة تحديداً دقيقا. أما فى حالة الإطناب والحشو الكثير فتجد المؤمن قادراً على الإحساس بأن كل رواية من الأسطورة حتى وإن اختلفت فيما بينها فى بعض التفاصيل — تؤكد فهمه وتدعم فى قلبه المعنى الجوهرى لسائر الروايات .

أما نظرة دارس الأنثروبولوجيا إلى تلك المشكلة فيرى المؤلف أنها تختلف عن ذلك . فهو لا يأخذ بداءة بفكرة وجود مرسل إلهى لرسالة ما تحويها هذه الروايات من الأساطير . ولا يرى إلا أن هناك أكثر من مرسل. أى أكثر من مصدر صدرت عنه هذه الروايات وتصبح وظيفة الإطناب هنا العمل على زيادة المعلومات ، أى عدم يقين الوسائل المتاحة لحل رموز الرسالة. ويفسر لنا هذا الوضع الأمر الذى يعتبر بالقطع أغرب الظواهر الدينية على الإطلاق ، وأعنى به الانتماء العاطفى المتحمس لمعتقدات طائفة أو مذهب دينى معين. ثم نجد طائفة متكاملة من الأساطير التى تنتشر بين أبناء الديانة المسيحية جميعاً مثلا ، بحيث إننا نجد من الأمور الملفتة أن أفراد كل طائفة مسيحية يستطيعون إقناع أنفسهم بأنهم وحدهم الذين يملكون سر الحقيقة التى أوحى بها الله . ومن شأن القضايا المجردة لنظرية الإعلام أن تساعدنا على فهم هذا التناقض الذى أشرنا إليه .

### (ح) فوائد منهج التحليل البنائى :

بعد ذلك يطرح المؤلف تساؤلا هاماً وطريفاً عن جدوى استخدام هذا المنهج ، ما هى على وجه التحديد فوائد التحليل البنائى فى دراسة الأدب الشعبى بصفة عامة والأساطير على وجه الخصوص ؟

لماذا نرهق أنفسنا بعمليات المقارنة البنائية بين أنماط الحكايات والأساطير المختلفة وما هى دلالة إدراك الشبه أو الاختلاف بين أبنية تلك الحكايات ؟ .

يمهد المؤلف لإجابته عن هذا التساؤل الأساسى ، بالقول بأنه لا توجد فى الواقع فوائد عملية محددة يمكن إيرادها كرد مباشر على هذا التساؤل ، ففائدة استخدام المنهج فائدة جمالية فى المقام الأول . وهو يقارن هنا متعة الباحث الذى يستخدم بمنهج التحليل البنائى بمتعة رجل الرياضيات الذى يشعر أن حلا ما لمسألة معينة أكثر « وجاهة » و « سلاسة » من حل آخر « غير وجيه » لنفس المسألة . ولذلك فإن جدوى التحليل البنائى لا يمكن أن تقيم من خلال منظور ضيق على أساس أى معيار عملى كأن نتساءل « هل يؤدى هذا الاتجاه فى البحث إلى أى نتيجة مفيدة ؟ ويؤكد ليتش أن إبراز « سلاسة » « العمليات اللاشعورية للعقل الإنسانى » هو قيمة فى ذاته ، حتى وإن اختلفنا فيما بيننا عن طبيعة الدور الذى تؤديه تلك العمليات العقلية الإنسانية .

ولكنه ينتقل بعد هذا التمهيد الطريف إلى الرد العملى المباشر عن هذا التساؤل عن جدوى التحليل البنائى . فيقول إن اكتشاف نمط بنائى موحد فى مجموعة من البيانات الإثنوجرافية من شأنه أن يؤدى بنا إلى المقاومة بين أشياء كان يستحيل علينا إجراء مقارنة بينها فيما مضى . كما أنه يدعونا إلى طرح مزيد من التساؤلات من نوع جديد على مستوى ملموس وأكثر واقعية من الدراسة الإثنوجرافية . ويضرب مثالا على ذلك بالإشارة إلى قصة تضحية « يفتاح الجلعادى » بابنته[٢٠] . وكذلك إلى قصة فداء إسحق (على خلاف قصة الفداء فى القرآن الكريم التى تنص على أن إبراهيم قدم ابنه إسماعيل وليس إسحق للذبح ) . ويلاحظ المؤلف أن التوفيق الشديد فى التفاصيل الجغرافية للقصتين توضح أن هناك على الأقل مكانين مختلفين يسميان « مذبح » فى نصوص التوراة . ولكن النظرة البنائية ستقودنا بعد إدراك تلك الحقيقة إلى محاولة التعرف عما إذا كانت هناك أى عناصر مشتركة بين هذين المكانين ، وعما إذا كانت تربطهما بالقدس أى رابطة ما خلاف عمليات التبديل والتغيير فى السرد الأسطورى .

ولكن ليتش ينتقل من هذا المستوى العام الشامل فى الكلام عن فوائد التحليل البنائى إلى مستوى أكثر تحديداً وأكثر تشخيصاً ألا وهو أهمية التحليل البنائى للتتابعات الزمنية . فيشير إلى القضية التى أثارها ريكور Ricoeur وهى أن نص الكتاب المقدس — كما هو أمامنا — عبارة عن تاريخ زمنى ، وليس مجرد أسطورة لا ترتبط بزمان معين . فما هى صلة هذه النقطة بموضوعنا ؟

الواقع أن حقائق الموضوع على جانب كاف من الوضوح ، فعلاوة على ما يحويه الكتاب المقدس من حديث عن القوانين والعادات القبلية ومواعظ الأنبياء ، فإن المحور الأساسى للتوراة يقدم إلينا كما لو كان تاريخاً للشعب اليهودى منذ بدء الخليقة وصولا إلى عصر عزرا ونحميا . كما أنه من الأمور

(٢٠) انظر سفر القضاة ، الإصحاح الحادى عشر ، الآيات ص ٣٤ — ٤٠ .

الواضحة كل الوضوح أن العهد القديم يحوى بين دفتيه مواد أخذت من مصادر متباينة ومتنوعة كل التنوع ثم صهرت مع بعضها وألف بينها على نحو معين فى قصة واحدة متكاملة من خلال عملية تحرير ماهرة وربما متكررة . على أن هذا ليس مثيراً فى ذاته .

فالواقع أن معظم هذا الكلام يمكن أن يقال عن أى كتاب تاريخ من أى نوع ، سواء كان التاريخ الذى يتحدث عنه الكتاب حقيقياً أم كاذباً ، أو مختلقاً كلية . فالواقع أنه قد حدثت بالفعل فى الماضى أحداث ووقائع لا تكاد تقع تحت حصر . ولكن شريحة صغيرة فقط من تلك الوقائع العديدة هى التى توصف بأنها « تاريخ » . وتتمثل العملية التى يتم بمقتضاها الاختيار مزيجاً مركباً من الصدفة البحتة والمصلحة المقصودة الهادفة لمحرر هذا التاريخ ، ولكن النتيجة النهائية التى تخرج فى آخر المطاف تمثل شيئاً جزافياً تماماً ، فقد احتلت الأحداث السياسية مكانة مؤثرة فى السجلات التاريخية لأن صفوة الناس فى كل مكان وزمان كانوا يؤمنون إيماناً راسخاً بأهمية السياسة . ولكن هذا الحكم ليس فى الواقع سوى حكما قيميا ، فإذا كان مؤرخوا الممالك القديمة قد كتبوا عن أمور أخرى فإننا لا نجد حديثهم عن تلك الأمور أقل أهمية من حديثهم عن السياسة .

فالسؤال الهام الذى يوجهه دارس علم الاجتماع إلى نفسه فيما يتعلق بالتاريخ وفيما يتعلق بالأسطورة على السواء هو : « لماذا وردت هذه الواقعة بالذات (وليست أى وقائع أخرى ) فى القصة بهذا الشكل بالذات ( وليس بأى شكل آخر ) ؟ ولا يكفى رجل الاجتماع أن يقنع بالإجابة التقليدية للمؤرخ على هذا التساؤل وهى : « لأن ذلك هو ما حدث فعلا » ، وذلك ببساطة لأنه قد حدثت فعلا أمور أخرى كثيرة مما لا ذكر له فى القصة على الإطلاق ، فما هى علة ذلك .

ولكن الباحث ذا الاتجاه البنائى له إجابة من نوع خاص على هذا النوع من التساؤلات . فهو يرى أن دلالة الموضوعات ( العناصر ) الفردية فى أى نوع من القصص تكمن فى طريقة ترتيبها فى نمط معين . فالشىء الذى يلفت انتباه الباحث البنائى ليس هو مضمون أى قصة معينة ، وإنما اختلاف نمط قصة معينة عن قصة أخرى . كذلك يجب أن ينطبق هذا المبدأ على القصص التى تسمى « تاريخاً » تماماً كما ينطبق على تلك التى تسمى « أساطير » .

ويعتقد أى إنسان شريف يكتب تاريخاً أن ما يكتبه حقيقى وواقع ، بل قد يعتقد فى حالة التاريخ الدينى بأنه فيما يكتبه إنما هو يصدر عن وحى من الله . ولكن من الواضح أنه لا يستطيع أن يعتقد أن ما يكتبه هو الحقيقة الكاملة . فذلك الذى يسجله على أنه حقيقة واقعة ليس سوى ذلك الجزء من الكل الذى يعتبره ذلك المؤرخ هاماً . ومن الواضح أن مضمون تلك الأهمية التاريخية يمكن أن يختلف اختلافا كبيراً من مكان لآخر ومن عصر إلى آخر . وقد بات من الأمور التى نتفق عليها جميعاً أن علينا لكى نفهم أى كتاب تاريخى معين أن نعرف أولاً شيئاً عن اهتمامات واتجاهات آخر من تولاه بالكتابة أو التحرير . مع ملاحظة أن المحررين ليسوا مؤلفين . فمعظم المحررين يكنون احتراماً كبيراً

للنصوص التى يريدون تناولها بالتنقيح أو الترجمة أو الشرح أو غير ذلك من صور التحرير . ويصدق ذلك بصفة خاصة على رجال الدين الذين يتصدون لتحرير النصوص الدينية . ولكننا نلاحظ بالرغم من ذلك أن إعادة ترتيب عناصر الموضوع ، وما يضاف إليه من تعليقات وحواشى ، وما يجرى عليه من تنقيحات وغير ذلك مما يجريه المحرر على النص إنما يعكس بالضرورة الاتجاهات الخاصة لعصره أكثر مما يعكس اتجاهات ونوايا سابقيه .

ويقول ليتش إننا إذا نظرنا إلى العهد القديم من هذا المنظور – أى ككتاب تاريخى تعرض لتنقيحات عديدة – فإننا يجب بالضرورة أن نعتبره تجميعاً لمجموعة من الوثائق القديمة والحديثة ألف بينها فى النهاية مجموعة من المحررين الذين يشتركون فى الاتجاهات العامة لمؤلفى سفرى نحميا وعزرا(٢١) .

## تعليق :

لعل بعضنا يحس نوعاً من الصدمة من الأسلوب المتحرر الموضوعى الذى عالج به إدموند ليتش موضوعه ، وما فى هذا الأسلوب من حرية فى تناول النصوص الدينية بالتحليل والتفسير ، وقد سبق أن جلبت عليه هذه النزعة اتهامه « بالوضعية السوقية » Vulgar Positivism – على حد تعبير البروفسور كليفورد جيرتز Geertz . وقد رد هو نفسه على هذا الاتهام بأنه سعيد بأن يوصف بالوضعية . فالوضعية تعنى أن البحث العلمى الجاد يجب أن يلتمس أسباب الوقائع المدروسة من مصدر خارجى ، وإنما ينبغى أن يقتصر على دراسة العلاقات القائمة بين الوقائع القابلة للملاحظة المباشرة . فالوضعيون – سواء كانوا سوقيين أو غير سوقيين – يِنَمّون عادة عن معرفة بالموضوع الذى يتكلمون عنه على خلاف غيرهم . وأنه يعتبر لذلك أن أثمن ما فى دراساته تلك هو منهجها قبل أى شىء آخر .

ولعل أبلغ رد على هذه النقطة أن ليتش كان فى معالجته – فى هذا الكتاب وغيره – أكثر إنسانية وأكثر خيرية من مهاجميه . فتحليلاته ، بالشكل الذى عرضناها به هنا ، خطوة تقدمية إلى الأمام فى سبيل تصحيح النظرية التقليدية إلى الشعوب التى اعتاد الأنثروبولوجيون – ومنهم صاحب الاتهام – أن يطلقوا عليها اسم « بدائية » و « همجية » إلى آخر ذلك من صفات محقرة .

فالتركيز على شكل العمليات الفكرية ، وعلى العلاقات البنائية التى تربط الجزئيات المختلفة والنظام الذى تتابع وفقاً له تلك الجزئيات قد جعل الكلام عن المضمون يتقهقر إلى مركز متأخر ، بل جعله عديم الفائدة أو حتى خاطئا فى بعض الأحيان . وقد لمسنا ذلك الموقف بوضوح فى دفاع ليتش الحار عن البدائيين فى قضية اتهامهم بجهل كل شىء عن الأبوة الفسيولوجية .

وبذلك يختفى الكلام عن « العقلية البدائية » « والأسلوب البدائى فى التفكير » . . . إلخ . طالما أن العمليات والعلاقات البنائية واضحة ومتقاربة عند الناس سواء كانوا بدائيين أو متقدمين . ولا شك

---

(٢١) انظر ليتش ، المرجع السابق ، ص ص ٤٠ – ٤٤ .

أن فضل ليتش فى تحقيق هذه النتيجة أكبر من أى مفكر بنائى آخر . فهو صاحب الفضل فى نقل مستوى التحليل البنائى من الجماعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة ، كما نرى فى كتابه هذا الذى يطبق فيه منهج التحليل البنائى على أساطير الكتاب المقدس .

ولقد كان نجاح ليتش فى هذه المهمة بمثابة رد مباشر على الدعوى التى تقول إن المنهج البنائى لا يصلح للتطبيق إلا على حكايات البدائيين ودليلهم على ذلك أنه لم يطبق إلا على ذلك النوع من الحكايات فعلا . وقد أوليناتلك النقطة عنايتنا فى الفقرة الرابعة من هذا الفصل .

ولعل تلك المحاولات الناجحة تحفزنا إلى الإقدام على تطبيق المنهج البنائى فى دراسة القصص العربية ومختلف أنواع الأدب الشعبى العربى مع ملاحظة أن المقارنات البنائية ستكون فى هذه الحالة أكثر يسراً بسبب تقارب الظروف التاريخية والاجتماعية والثقافية . وستكون تلك الدراسات ، فوق قيمتها فى الكشف عن الملامح الحقيقية لتراثنا الشعبى الأدبى ، ذات نفع كبير فى إجراء المقارنات البنائية لمختلف عناصر الأدب الشعبى على المستوى العالمى الكبير ، خاصة وأن هناك عدة مشروعات تجرى الآن على المستوى العالمى لوضع برامج لدراسات مقارنة لبعض العناصر البنائية لأنواع الأدب الشعبى على الحاسبات الإلكترونية . ومشاركتنا فى مرحلة وضع البرامج والتخطيط لتلك المشروعات أمر حيوى ولازم قبل أن يفوت الوقت وتضيع على تراثنا فرصة نادرة لاستكشاف أبعاده الغنية .

ولا شك أن تبنى دراسات الأدب الشعبى لهذا المنهج البنائى فى بحوثها سيتيح فى نفس الوقت التوصل إلى قدر من الموضوعية على المستوى الثقافى العام ، فوق الثقافات المختلفة وخارج نطاق تلك الثقافات . فهذه النظرة تمهد الطريق أمام استخدام الرياضيات والمنطق الرمزى فى الدراسات الأنثروبولوجية ، فحتى الآن ظلت مصطلحاتنا ومفاهيمنا الشائعة المتداولة قاصرة بالفعل ، فهى ليست سوى نتاجا لمفاهيمنا ومقولاتنا الاجتماعية الخاصة بثقافتنا نحن ، عاجزة عن وصف خبرات ووقائع اجتماعية شديدة التباين والتنوع فيما بينها ، وبذلك أصبح الطريق مفتوحا أمام الدارس ، لا لكى يتجاوز قيم جماعته ومجتمعه ، وثقافته فحسب ، وإنما لكى يتجاوز أسلوبه التقليدى فى التفكير . وهى أمر أقل ما يوصف به أنه ثورة فى عالم الفكر .

وأخيراً فقد تردد أكثر من مرة توجيه الاتهام للبنائية بأنها تغفل البعد التاريخى ، وتغفل السياق الإجتماعى والثقافى العام ، أو تتجاهل ربط موضوعها الذى تدرسه بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية العامة .

وقد تكفل أنطون شاهين (٢٢) بالرد على النقطة الأخيرة فيما يتعلق بالبنائية اللغوية حيث يقول : « . . . إذا كان من الصائب أن كل مجتمع هو عبارة عن نظام تطرأ عليه تغييرات داخلية مستمرة لاهوادة فيها ، فلا بد أن نقرر كما يقول البنيويون ، أن تغير العلاقات والإشارات والرموز وتبدل المعلومات وغيرها

(٢٢) فى مقاله « البنيوية واللاعقلانية » بمجلة المعرفة ، الذى سبقت الإشارة إليه .

فى هذا المجتمع ينبغى أن يلقى أهمية كبرى لاتساعه وشموله جوانب المجتمع المتغير. وهنا نلمس الطفرة البنيوية فى مجالها اللغوى إلى مجالات حياتية أخرى، إذ أنها تستنتج مما تقدم مبدأها المنهجى الأساسى ذاهبة إلى أن التغييرات الباقية التى تنال المجتمع، المتعلقة بالخبرات والخدمات (التحولات الاقتصادية) والمتعلقة بصلات القرابة ينبغى أن تترجم مباشرة أو غير مباشرة من خلال التغيير الطارئ على اللغة».

وقد أكد ليتش فى مقاله الثانى ضرورة مراعاة السياق الاجتماعى والثقافى العام عند القيام بأى تحليل بنائى لأى تراث أسطورى لدى أى شعب من الشعوب، وأورد فى هذا الصدد عبارة اقتبسها من ليڤى شتراوس تدعم هذا الموقف وتلح عليه بدرجة أقوى.

وأخيراً وليس آخراً فقد أوضح العالم الروسى ميليتنسكى Meletinsky فى مقاله المعنون «الدراسة التنميطية البنائية للفولكلور»[٢٣] أوضح بكل جلاء أن بنائية ليڤى شتراوس لا تتجاهل البعد التاريخى فى دراساتها، على خلاف ما كان شائعاً من تعارض بين الاتجاه التاريخى والاتجاه البنائى.

وختاماً فنحن بصدد دراسة عظيمة تستمد عظمتها من دقة تحليلاتها وإجادتها دراسة موضوعها المحدد الذى اختارته، ومن تفوقها المنهجى. وقد حاولنا فى عرضنا أن ننصف المؤلف بأن تناولنا فى عرضنا الإسهامات المنهجية العامة التى قدمها بنفس القدر من العناية الذى تناولنا به دراسته لموضوعه المحدد، فقد أسدى إدموند ليتش بكتابه هذا خدمة جليلة للاتجاه البنائى، وللدراسات الأنثروبولوجية بعامة، ولدراسة أساطير الكتاب المقدس فى ضوء جديد، ونرجو أن تكون هذه الدراسة دعوة للقارئ العربى ليزداد اهتماماً بهذا النهج الجديد فى الدراسة ليكون أكثر قدرة على ملاحقة تقدم العلم الإنسانى فى العالم.

---

(٢٣) Meletinsky, l'etude structurale et typologique du Folklove, dans, *Sciences Sociales,* Aeadcmic des seienees de l' U.R.S.S., (3), 1971, pp. 66-83.

# الفصل السابع

## بعض الاتجاهات النظرية المستحدثة

من الواضح من عنوان هذا الفصل أن اهتمامنا سوف يتركز على بعض الاتجاهات النظرية والمدارس الفكرية التى ظهرت فى حقل الفولكلور مؤخراً . ونعنى بذلك أنها بدأت بصورة أولية وعلى استحياء بعد الحرب العالمية الثانية ، ولكنها أخذت تكتمل وتنضج وتؤتى ثمارها – التى سنحاول التعرض لأبرزها بالمناقشة – فى الستينات وفى السنوات القليلة التى انقضت من العقد السابع من هذا القرن .

ولا شك أن هذه الحقيقة الواضحة تضفى على تلك الاتجاهات طابعاً خاصاً ، فهى ما زالت بعد فى مرحلة الطرح على جمهور المشتغلين بالعلم . ولم تستطع بعد أن ترسخ أقدامها وتكتسب اعترافاً بمشروعية وجودها ، باستثناء ما أسماه دورسون « نظرية الثقافة الشعبية » التى تعبر فى الواقع عن وجهة نظر راسخة لدى جمهور علماء الفولكلور فى شتى أركان الأرض . وهو ما سنحاول إيضاحه بالتفصيل فيما بعد . وسوف تحدد العقود القليلة القادمة الوضع النهائى لتلك المدارس والنظريات ، من المؤكد أن بعضها لن يستطيع الصمود أمام سهام النقد ، فى حين سوف يتمكن البعض الآخر من تطوير مناهجه ووجهات نظره والدفاع عن وجوده وفرض نفسه على الدارسين . ولذلك يجب أن نتوقع أن يتجدد الحديث عن هذه الاتجاهات فى غضون السنوات القادمة نتيجة تأثير ما يبذله أتباعها من جهود للدفاع عنها ، ومن تعديلات يدخلونها على آرائهم ومناهجهم . ولعل الدليل على ذلك ما طرأ من تعديلات ومن إحكام على أساليب عمل البنائيين فى تطبيق نظريتهم على عناصر التراث الشعبى .

## أولا : نظرية دراسة الصيغ الشفاهية

استأثرت عناصر الأدب الشعبى – بأنواعه المختلفة – باهتمام الغالبية العظمى من دارسى الفولكلور على مدى تاريخه . وتنوعت الزوايا وتعددت العناصر التى كان يركز عليها هذا الاتجاه أوذاك من الاتجاهات النظرية فى الفولكلور . بعضها يهتم بالعناصر الشكلية ، والبعض يهتم بالعناصر الموضوعية ( أو الموتيفات ) ، وذلك يهتم بالعلاقة بين الراوى والجماعة التى تستمع إليه . . إلخ ما وقفنا عليه من استعراض الاتجاهات السابقة .

وقد اختارت هذه المدرسة الجديدة عنصراً معيناً جديداً لم تلتفت إليه الاتجاهات السابقة بهذا القدر

من العناية . إذ ترى هذه النظرية — على نحو ما يوضح دورسون — أن القصاص وأداءه هما العنصران اللذان يمثلان مفتاح فهم تكوين وبناء كل من الملحمة epic ، والموال القصصى ballad ، وقصص المغامرات الخيالية romance ، والحكاية الشعبية . والجدير بالملاحظة أن هذه المدرسة ذات نشأة أمريكية خالصة ، ولكنها استطاعت بفضل أساليب بحثها المحكمة ووجهات نظرها الأكثر تحديداً وتواضعاً ؛ استطاعت أن تكسب مزيداً من المؤيدين المتحمسين من بين صفوف علماء الفولكلور خارج الولايات المتحدة ، وخاصة فى بعض بلاد الشمال الأوربى وبعض بلاد شرق أوربا التى يبلغ فيها الاهتمام الشعبى حداً فائقاً .

كذلك يلاحظ على هذا المدرسة أنها أولت اهتمامها الرئيسى لصور الأدب الشعبى الشفاهى بالذات ، فكل الدراسات والتجميعات التى أنجزها أتباع ذلك الاتجاه قد تركزت على أعمال شفاهية فقط . وهى نقطة تمثل قيداً على القيمة التعميمية لما يمكن أن تنتهى إليه هذه النظرية من نتائج . وسنعود إلى مناقشتها فى نهاية هذه الفقرة .

ويشرح دورسون ظروف نشأة تلك النظرية فى جامعة هارفارد الأمريكية قائلا : « . . . كان أبرز دعاة تلك النظرية ثلاثة من أساتذة جامعة هارفارد المجتهدين ، هم ميلمان بارى Milman Parry (وكان متخصصاً فى الدراسات الكلاسيكية) ، ثم ألبرت لورد Albert Lord ، ودافيد بينوم David Bynum ، وكلاهما متخصص فى الدراسات السلافية . وقد قام بارى برحلات ميدانية عديدة فى الفترة من ١٩٣٣ حتى ١٩٣٥ ، وقام لورد برحلات أخرى فى خلال أعوام ١٩٣٧ و١٩٥٠ ، و١٩٥١ . وكانت حصيلة تلك الرحلات حوالى ثلاثة عشر ألف نص سلافى محفوظة الآن فى مجموعة بارى بجامعة هارفارد . وقد نشرت مختارات من نوفى بازار Novi Pazar فى عام ١٩٥٤ مع ترجمة إنجليزية لها ، وسجلات المقابلات مع الرواة وصور الإخباريين ، وبعض الإيضاحات والشروح الموسيقية التى أعدها بيلا بارتوك Bela Bartok . وكان بارى قد حاول — علاوة على ذلك — أن يحلل الأسلوب الشفاهى لملاحم هوميروس من خلال دراسة دقيقة للتراث الحى للشعر الملحمى الأوربى »[١] .

ثم حدث أن توفى بارى قبل الأوان وبشكل مفاجئ فى عام ١٩٣٥ ، فأخذ زميله ألبرت لورد على عاتقه عبء الدفاع عن وجهة نظر هذا الاتجاه الجديد ، وتقديم وجهات نظر بارى إلى جمهور المشتغلين بالعلم . وفى مؤتمر الفولكلور الذى عقد فى عام ١٩٥٠ لخص لورد — أمام أعضاء المؤتمر — الأهداف التى أراد بارى تحقيقها من وراء دراساته وتجميعاته ، والنتائج التى استطاع أن يخلص إليها من ذلك . فقال لورد عن جهودهما المشتركة أمام ذلك المؤتمر : « لقد كانت أكثر العوامل إفادة لنا فى دراستنا للملاحم الشفاهية بقصد تمييزها عن الملاحم المدونة ؛ كانت :

(١) دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ١٣٤ .

١ – الصيغ الشفاهية التى تتضمن دراسة لخط الحكاية ، ثم

٢ – طريقة تكوين الإطار enjambement التى تتضمن دراسة طريقة ربط خط بآخر من خطوط الملحمة ، وأخيراً

٣ – الموضوع الأساسى theme الذى يتضمن دراسة لبناء القصيدة ككل » .

ويؤكد لورد أن هذا المنهج فى تحليل الصيغ الشفاهية يمكن أن يطبق على أشكال أخرى من المادة الفولكلورية كالحكايات الشعبية ، والمواويل القصصية . وقد عرض لورد فى كتابه « مغنى الحكايات »[٢] دراسة مطولة كاملة للملاحم هوميروس كنتاج للتكوين الشفاهى للطريقة والمنهج الذى استمر فيما بعد عند الشعراء الملحميين الشعبيين اليوغوسلاف . ويناقش هذا العمل بالتفصيل مفهومى الصيغ الشفاهية والموضوع الأساسى ، والعملية الديناميكية للشعر البطولى الشفاهى التى يمكن ملاحظتها ، وذلك بهدف توضيح الوحدة النوعية المتميزة للملاحم الشعبية منذ العصور الكلاسيكية وحتى العصور الحديثة .

وهكذا يبدو واضحاً أن هذه المدرسة لم تكن تستطيع أن تبلور آراءها وتختط لنفسها هذا النهج فى التفكير ما لم تعتمد على أعداد ضخمة من التسجيلات الفائقة الدقة لمختلف الأعمال الأدبية الشعبية . فهى تجتهد لوضع تعميمات عن شكل وأسلوب الأدب الشفاهى بوجه عام . ولا يمكن لأى من الباحثين أن يتصدى لنقد مثل هذه المدرسة بتقديم آراء مخالفة ، أو تعديل آرائها النظرية ، أو حتى تدعيمها دون أن تكون تحت يده ذخيرة لها اعتبارها من التسجيلات الميدانية الدقيقة . فهذه النظرية إذن حافز إلى بذل مزيد من الجهد المنظم فى عمليات التسجيل الميدانى للأعمال الأدبية الشفاهية ، وهى نفسها ثمرة تقدم العمل فى أسلوب التسجيل وتطور نظم الحفظ ( فى الأرشيفات ) والتحليل .

فهذه التسجيلات الدقيقة ، وهذه المقارنات المضنية هى التى توضح كيف أن المغنى الشعبى أو قاص الحكاية الشعبية يضطر – بسبب مقتضيات النقل الشفاهى – إلى الاعتماد على رصيد من العبارات الوصفية أو الصيغ ، وعلى مجموعة من الأبنية العروضية أو الحدثية episodic كنوع من السند أو التدعيم لذاكراته ، ولكى يتمكن من ارتجال كل أداء جديد[٣] .

ويشير دورسون إلى محاولات تطبيق تلك النظرية الجديدة على مجموعة من المواويل القصصية الشعبية الإنجليزية والأسكتلندية الشهيرة . والإشارة هنا إلى الدراسة التى نشرها جيمس جونز James Jones عام ١٩٦١[٤] . ومن دراسة جونز هذه يتضح أن مغنى الموال القصصى يستخدم الأشياء المألوفة ، كما يستخدم

---

( ٢ ) Lrod, Albert, The Singer of Tales, 1960.

( ٣ ) دورسون ، المرجع السابق ، ص ١٣٦ .

( ٤ ) انظر دراسته التالية :

= Jones, James H., Commonplace and memorization in the oral tradition of the English and

منشد الملحمة الصيغ الشفاهية ، لكى يتمكن من أن « يؤلف لا أن ينقل عن غيره فحسب » .

ونحن نعرف من تاريخ علم الفولكلور — البعيد والقريب على السواء — بعض الأمثلة التى تبرز دور الاستظهار ( الحفظ عن ظهر قلب ) ، وتقلل من أهمية عملية الارتجال عند مؤدى العمل الأدبى الشعبى . ويمكننا أن نشير بهذه المناسبة إلى قصة الأخوين جريم مع الرأوية السيدة « دوروتيا فيهمان » التى نقلا عنها ٣١ حكاية من أجمل حكايات الجزء الثانى من كتابهما حكايات الأطفال والبيت(٥). فقد تركت السيدة فيهمان فى الأخوين جريم أثراً بالغاً جعلهما يخصانها بالذكر ويفضلان التعليق عليها ، وهو التعليق الذى نقتبس منه الفقرة التالية :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ فى ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهى موهبة كما تقول لا تمنح لكل إنسان ، بل إن بعض الأفراد لا يمتلكونها على الإطلاق . ومن ثم تقص فيهمان حكاياتها فى حذر وثقة وحيوية صادقة ، بل إنها تستمتع بما تقصه . وطريقتها أن تسترسل فى الحكاية فى حرية ثم تحكيها ببطء مرة أخرى إذا شاء المستمع ذلك ، حتى يتمكن مع شىء من المران من أن يستملى منها الحكاية . ( وبهذه الوسيلة دون الأخوان جريم عنها بعض الحكايات بحرفيتها وبصدقها الذى لا يمكن أن يخطئه أحد ) وكل من يؤمن بقانون استحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الأخطاء اليسيرة التى تأتى من انتقال الحكاية من جيل إلى آخر ، وبسبب عدم اهتمام الأجيال بالاحتفاظ بها ؛ عليه أن يستمع إلى هذه السيدة ليعرف كم هى تتمسك دائماً بنص الحكاية ، وكم هى حريصة على صحتها . فهى لا تغير شيئاً من نص الحكاية مطلقاً عند روايتها مرة أخرى . فإذا ما أدركت أنها أخطأت السرد ، أعادت على التو الرواية الصحيحة . فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين أناس رسموا لحياتهم نظاماً معيناً لا يحيدون عنه ، وهم فى تمسكهم بهذا النظام أقوى من ميلنا نحن إلى التغيير »(٦) .

وتعتبر هذه الكلمات تأكيداً لدور الاستظهار فى مقابل عنصر الارتجال . وهو نفس الموقف الذى اتخذه ألبرت فريدمان(٧) Albert Friedman واستند فيه إلى التشابه الشديد بين الروايات المختلفة لمجموعة تشايلد Child من المواويل القصصية(٨) . ولكنه قدم — كما يلاحظ دورسون — ادعاءات

---

= Scottish Popular ballads, in : Journal of Americfan Folklore, 1961, 74, pp. 97-112.

( ٥ ) انظر محمد الجوهرى ، حكايات الأطفال والبيت . الأخوان جريم ودراسة الأدب الشعبى . مقال فى أحمد أبو زيد وزملاؤه ، دراسات فى الفولكلور ، القاهرة ، دار نشر الثقافة ، ١٩٧٢ ، ص ص ١٩ — ٩٦ ، خاصة ص ص ٨٥ — ٨٩ التى ناقشنا فيها موضوع رواة هذه الحكايات بشىء من التفصيل .

( ٦ ) انظر دراسات فى الفولكلور ، مرجع سابق ، ص ص ٨٧ — ٨٨ .

( ٧ ) Friedman, Albert B., The formulaic improvisation theory of ballad tradition, a counter-statemen, in : *Journal of American Folklore*, 1967, 74, pp. 113-15.

( ٨ ) وقد قام فرانسيس جيمس تشايلد بتجميع ضخم للمواويل القصصية الشعبية الإنجليزية والأسكتلندية فى ست مجلدات ضخمة أواخر القرن الماضى : =

مبالغ فيها عن وجود تكوين الصيغ الشفاهية فى الموال القصصى . ولا شك أن مثل هذه المبالغات تعمل فى النهاية على إضعاف الموقف العلمى لهذه المدرسة الناشئة .

ويشير دورسون أيضاً إلى دراسة النرويجى أديسون ريتشموند التى اختبر فيها هذه النظرية من واقع دراسته لعدد من المواويل القصصية النرويجية[٩]. وقد اتسمت استنتاجاته بالاعتدال والتواضع ، فجاءت لذلك أكثر إقناعاً من آراء جيمس جونز . . « وقد ركز ريتشموند على روايتين من الموال القصصى «الفارس المزيف» ، بلغا حداً من التباين بحيث لا يمكن أن يعتبرا مجرد تنويعات من ذاكرة المنشدين ، ولكنهما فى نفس الوقت بلغا حداً من التوازى الكامل فى الأحداث بحيث لا يمكن أن تكونا قصائدا مستقلة منفصلة عن بعضهما : وهما تحكيان قصة فارس ظل يسخر من زوجته لكى تهرب ويتزوج هو من خليلته ، ثم يعود ليسمع من حفارى القبور أو حاملى النعش نبأ وفاة زوجته . فينهى حياته بيده . وتحفل تلك الأحداث بعديد من الأشياء المألوفة التى تزخر بها المواويل القصصية الإسكندنافية الأخرى . ومع ذلك فإن أياً من تلك المواويل القصصية لا يناظر الخط القصصى للفارس المزيف . ويقرر ريتشموند أن الباحث لابد أن يرجع ذلك إلى طراز منشئ Archetype ، وأن يخلص إلى أنها لا بد وأن تكون قد ألفت بواسطة اثنين ( أو أكثر ) من المنشدين اعتمدوا على رصيدهم الخاص ؛ قدرة على تذكر حبكة القصة والعبارات والمقاطع الشعرية التقليدية الشائعة فى مجتمعاتهم المحلية الخاصة »[١٠] .

ولا شك أن هذا القدر من الإحكام ومن الدقة الذى يعرض به أصحاب هذه النظرية آراءهم قد أغرى كثيراً من الباحثين بتطبيقها على تجميعات مختلفة من الأعمال الأدبية الشعبية فى مجتمعات متعددة. فطبقها علماء الفولكلور ودارسو الأدب على الشعر الملحمى الأنجلو ساكسونى ، وكذلك على قصص المغامرات الخيالية التى ترجع إلى العصور الوسطى ، وعلى البيلينا Byliny الروسية ، والمواعظ الزنجية الإحيائية . كذلك طبقها لورد نفسه — ليؤيد وجهة نظره — على الحكايات فى أنجولا فى غرب إفريقيا ، وذلك فى المقدمة التى كتبها لمجموعة « أومبوندو » Umbundu التى جمعها ميرلين إنيس[١١] ، وقد لمس فى تلك الحكايات الأنجولية نفس أساليب التكوين الشفاهى المعتمدة على تكرار الوحدات الموضوعية ، كموضوع التكرار نفسه ، أو الحيرة المخيفة ، وهى نفس الأساليب التى اكتشفها فى الملاحم الشعبية اليوغوسلافية وملاحم هوميروس .

* * *

= Child, Francis James, The English and Scottish Popular Ballad, 6 Vols., 1882-1898.

(٩) Richmond, W. Edison, "Den utrue Egtemann" (The false Knight), A Norwegian Ballad and formulaic Composition, Norveg, Folke livsgransking, 10 (1943), Nr. 62.

(١٠) دورسون ، المرجع السابق ص ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(١١) Ennis, Merlin, Umbundu, 1962.

وبعد ، فإنه مهما تكن نواحى القوة فى هذه النظرية فإننا لا نستطيع أن نتجاهل الحدود الضيقة التى رسمتها لنفسها ، واقتصرت عليها اقتصاراً كاملا . فهى قد ركزت اهتمامها على الأعمال الأدبية الشعبية بصفة عامة ، مما يقلل فى رأينا إمكانيات الاستفادة منها فى دراسة وتحليل فروع التراث الشعبى الأخرى ، كالمعتقدات ، والعادات ، والممارسات الاجتماعية المختلفة ، وكذلك عناصر الثقافة المادية والفنون الشعبية . وهى حتى لو حاولت أن تستخدم فى دراسة عناصر أخرى — كالثقافة المادية مثلا — فسوف يتحتم عليها أن تبحث عن أشكال وصيغ جديدة تقيس بها تردد هذه « الصيغ الفنية » — إن جاز التعبير — فى الأعمال الفنية أو القطع المادية فالفنان الشعبى فى ابتكاره للقطع المادية وتنفيذه لها يختار موتيفات زخرفية أو مواد خام معينة محلية وتقليدية . ولكنه لا يقلد تقليداً كاملا أعمال الآخرين ( فضلا عن أنه لن يستطيع ذلك تماماً ) فشخصيته الفنية لها متسع للظهور على نحو مختلف فى كل عمل جديد ، وأسلوبه الفردى له دور كبير فى هذا .

ثم إن هذه المدرسة الجديدة لا تقتصر على الأعمال الأدبية الشعبية فحسب ، وإنما تقصر داخل هذا النطاق على الأعمال الأدبية الشفاهية فقط . إذ من الواضح أن تردد هذه الصيغ وقواعدها إنما يرد أثناء ارتجال الفنان الشعبى للعمل الأدبى الشفاهى . أما فى حالة الأعمال المدونة فإن أسلوب الدراسة وطريقة التحليل سوف تختلف . وتلخص لنا هذه الملاحظة مدى التحديد والتقييد الذى فرضته هذه المدرسة على نفسها :

هذا من ناحية النقد الشكلى لهذه المدرسة ، أما إذا تجاوزنا ذلك إلى تأمل مضمون ما تقدمه من آراء ، فإننا لا نستطيع أن نوافق أصحابها على هذا التأكيد المبالغ فيه على دور الاستظهار ، وعلى هذا الإهمال الكبير لدور الارتجال . وهو دور واضح معروف فى الأعمال الأدبية الشعبية الشفاهية بالذات . ونعنى بذلك الرجل المبدع فعلا ، الذى لا يكتفى أبداً برواية النص الأصلى ، ولا يعترف بهذه الأمانة المطلقة والإخلاص للرواية التى سمعها لأول مرة . فيمكن أن يجيبك على طلب رواية حكاية معينة بأنها : «لم تنضج بعد إلى مستوى السرد» . فهو لا يحكى كل قصة سمعها أو أية قصة يسمعها . وإنما هو يحرص فى كل مرة على أن يضيف إليها ، ويحذف منها ، ويؤكد على بعض الأحداث دون الأخرى ، ويزيد الحوار حرارة فى مواضع معينة ، وهكذا . فهو يجرى فى الواقع معالجة كاملة للقصة التى سمعها قبل أن يرويها . بل إن الأمر لا يقتصر على ذلك فقط ، وإنما هو يجدد فى الحكاية إضافة وحذفا وتعديلا ، فى كل مرة يرويها فيها . فهو لا يجمد على قالب واحد أو صيغ معينة بالنسبة للحكاية ، وإنما يعمل معوله فيها باستمرار . وقد كتب ماتياس تسندر Zender عن أحد الرواة يقول إنه كان يحكى الحكاية فى كل مرة بنص جديد ، وأنه سجل له الحكاية عدة مرات ، يختلف نص كل منها عن الأخرى ، اختلافات ليست هينة ، ليس فى النص أو بعض الصيغ أو الكلمات فحسب ، وإنما فى

المادة ، واختيار « الموتيفات » وربطها ببعضها ، وطريقة السرد وهكذا . فهو دائم العمل والابتكار [١٢] .

ولكن لو أغضينا الطرف عن هذه النقطة — برغم جوهريتها — فإننا يجب أن نؤكد أن تركيز هذه النظرية على دراسة الصيغ الشفاهية لا يصح أن يحجب الاهتمام بجوانب أخرى فى العمل الأدبى الشعبى . فبناء العمل القصصى الشعبى يمكن أن يدرس من وجهة النظر البنائية بطريقتين مختلفتين ، كما سلفت الإشارة . والعلاقة بين راوى العمل الشعبى وجمهوره ، والجوانب الاعتقادية فى هذا العمل . . . إلخ كل ذلك نماذج لبعض الاهتمامات العلمية المشروعة فى دراسة الأدب الشعبى ، والتى لا يمكن أن تستوعبها آراء هذه النظرية ، كما لا يمكن أن تتسع لها مناهجها فى البحث والدراسة . ومن هنا قولنا بأنها نظرية جزئية . ولن يتغير هذا الحكم ، إلا إذا استطاعت أن تطور من موقفها النظرى والمنهجى بحيث يصبح فى إمكانها تلافى نواحى القصور التى أشرنا إلى طرف منها .

* * *

## ثانياً : نظرية المقارنة الثقافية

إن أى استعراض لتاريخ علم الأنثروبولوجيا بصفة عامة ، وعلم الفولكلور بالذات ، يوضح خطورة الدور الذى لعبه المنهج المقارن فى تلك الدراسات إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ووضع أصحاب المقارنة العديد من التعميمات الكاسحة الجريئة التى أرادت أن تغطى جميع الثقافات الإنسانية على اختلافها . وقد كان المنهج المقارن واحداً من أقدم الأسلحة المنهجية التى استخدمها التطوريون الأوائل ، الذين استعانوا بهذا المنهج فى تعريف نظم وعمليات ثقافية فى مناطق متباينة ، والمساواة بين الثقافة البدائية والثقافة القديمة .

ولكن ما من شك فى أن الانتقادات العديدة التى وجهت إلى المنهج المقارن بصورته الكلاسيكية يمكن أن تخف حدتها إذا ما أخذنا فى اعتبارنا الظروف الخاصة التى نشأ فى ظلها هذا المنهج ، والاعتبارات التى دفعت الأنثروبولوجين والفولكلوريين الأوائل إلى الإقبال الزائد على استخدامه ، والحماس المفرط فى الاعتماد عليه .

فالحقيقة المؤكدة أن ظهور المنهج المقارن فى الأنثروبولوجيا التقليدية لم يكن راجعاً إلى أغراض

---

( ١٢ ) سوف أتناول هذه القضية بمزيد من التفصيل والشواهد فى ثنايا الفصل الحادى عشر من هذا الكتاب ( الاتجاه الاجتماعى ) ، تحت فقرة خامساً « الأفراد المبدعون فى الشعب » ، وذلك بعنوان « الرواة بين التقليد والإبداع » .

علمية خالصة فحسب . فإذا أخذنا فى اعتبارنا أن الأنثروبولوجيا كانت (وما زالت إلى حدما) توجه اهتماماً خاصاً لدراسة الشعوب البدائية والمتخلفة ، فقد لجأ الأنثروبولوجيون الأوائل إلى إجراء المقارنات فى بادئ الأمر على المقارنة بين عقائد تلك المجتمعات المتخلفة وبين العقائد الدينية « المتطورة » الموجودة فى المجتمعات الغربية ، وهى المسيحية . وكذلك إبراز المفارقات بين الأحوال الاجتماعية لتلك الشعوب والنظم السائدة فى المجتمعات المتمدينة ، وخاصة فيما يتعلق بقصائدها وطقوسها وفنونها ، وكذلك إظهار أثر البيئة الطبيعية فى تكوين أفرادها وجماعاتها تبريراً لاستغلالها وتدعيما للوصاية عليها . وذلك من خلال تصوير انحطاط وضعف مستويات ثقافتها وطرق تفكيرها وذكائها وقدراتها الإنتاجية . ثم يأتى فى النهاية رغبة أصحاب المنهج المقارن فى الأنثروبولوجيا التقليدية فى وضع قوانين عامة لتطور النظم الاجتماعية ، وتأريخ مراحل التطور وما طرأ عليها من تحول وتعقد فى المراحل المتلاحقة من الحضارة البشرية(١٣) .

وهناك وجه آخر غير معرفة المفارقات هو معرفة أوجه التشابه . وينقل المرحوم الدكتور أحمد الخشاب عن وسترمارك عبارته التى يقول فيها : « إن المنهج المقارن عند استخدامه فى دراسة الحضارة الإنسانية ، فإنه يقرر مبدئياً أن هناك متشابهات كبيرة فى النتاج الحضارى مثل : الأدوات ، والأسلحة ، وموضوعات الفن ، والعادات ، والنظم ، والتقاليد ، وذلك بين مختلف الشعوب فى مختلف أنحاء العالم » .

وبرغم أى اختلاف فى فهم عناصر المقارنة أو تحديد وحداتها أو تعيين أهدافها ، فقد ظل المنهج المقارن – كما أشرت – من أبرز أسلحة التطوريين الأوائل(١٤) . ولذلك كان من الطبيعى جداً أن يعلن

---

(١٣) انظر الدكتور أحمد الخشاب ، دراسات أنثروبولوجية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٠ ، ص ٢٢٩ .

(١٤) أشار إيكه هولتكرانس إلى أن المنهج المقارن يمكن ألا يعتبر منهجاً مستقلا قائماً بذاته من مناهج الدراسة فى الأنثروبولوجيا والفولكلور . وإنما هو حسب تعريفه « . . . أى منهج أثنولوجى أو فولكلورى تخضع فيه المواد الثقافية للمقارنة » (انظر قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ٣٣٦) وهذا التعريف عام كل العمومية ، وهو يجب أن يكون كذلك فى رأيه ، على أساس أن جميع الاتجاهات المنهجية والنظرية – كما أوضح لويس O. Lewis أيضاً – كالاتجاه الوظيفى ، أو الانتشارى ، أو الدائرة الثقافية ، أو المنهج التطورى تستخدم المقارنة ، ولكن بأساليب مختلفة ولأغراض مختلفة . ولهذا السبب يذهب لويس إلى المطالبة بإلغاء مفهوم المنهج المقارن . حيث إن النظرة المقارنة تدخل كجزء فى مناهج متباينة ، وأنها فى ذاتها ليست منهجاً واضحاً محدوداً . ومع ذلك فلا نستطيع – كما لم يستطع هولتكرانس – أن يلغى هذا المصطلح أو يتجاهله حيث إنه قد لعب ، وما يزال يلعب كما سنرى فيما بعد ، دوراً عظيما فى الحوار العلمى فى الأنثروبولوجيا وفى علم الفولكلور على السواء . انظر مزيداً من التفاصيل فى :

Lewis, Oscar, Comparisons in Cultural Anthropology, Yearbook of Anthropology, edited by : W.L. Thomas, Jr., New York, 1955.

الكثيرون من دارسى الإثنولوجيا — وعلى رأسهم بواس Boass ( الذى صك مصطلح المنهج المقارن فى عام ١٨٩٦ ) — التخلى عن المنهج المقارن كرد فعل إزاء المذهب التطورى . وكان الاعتراض الرئيسى عليه أن العناصر الثقافية التى تنتمى إلى كيانات كلية ثقافية تستمد منها أهميتها قد سلخت عن سياقها ووضعت بشكل مشوه — على نحو أو آخر — مع عناصر تشابهها تشابهاً سطحيًّا ، إلا أنها تختلف عنها فى تكوينها الحقيقى اختلافاً تاماً . ولقد كان كبش الفداء بصفة خاصة كتاب الغصن الذهبى للسير جيمس فريزر Frazer الذى يقع فى اثنى عشر مجلدا(١٥) .

وقد تبع بواس فى ذلك كثيرون من مؤرخى الثقافة الوظيفيين الأوائل . وما زال البعض كما يقول هولتكرانس — ينحو نحوهم حتى الوقت الحاضر ، مثل هيرسكوفيتس ، وإيفانز بريتشارد . ويستبعد إيفانز بريتشرد. المنهج المقارن على أساس أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تنتمى إلى «العلوم الإنسانية وليس إلى العلوم الطبيعية » وإن كان الرد البسيط على ذلك ، هو أن تلك الحقيقة لا تمنع انتفاع العلوم الإنسانية بمناهج العلوم الطبيعية كى تزيد من صدق نتائجها وترفع من درجة دقة بحوثها .

ولما كان المنهج المقارن يعنى دائماً شيئاً من الرقابة على المتغيرات ، فهو كما لاحظ لويس « أقرب طريقة متاحة لنا فى الأنثروبولوجيا الثقافية إلى التجربة » . ويصدق هذا بصفة خاصة على ما يمكن تسميته بالمقارنات الطرزية ، أو المقارنات على أساس الأنماط typological ، ويشير هو لتكرانس مرة أخرى إلى لويس الذى يقسم الدراسات المقارنة إلى قسمين عامين : « أولهما : مقارنات المجتمعات المرتبطة تاريخيًّا ، والتى تقوم فيها عوامل التاريخ واللغة والثقافة المشتركة بدور الضوابط التى تقاس عليها المتغيرات موضوع الدراسة . وثانيهما : مقارنات بين مجتمعات غير مرتبطة تاريخيًّا والتى تكون فيها أوجه الشبه فى الشكل والبناء والعملية الثقافية أساساً لتعيين الطرز ( أو الأنماط ) Types أو العلاقات

---

( ١٥ ) وقد قدم جيمس فريزر فى هذا الكتاب الضخم عرضاً شاملا مستفيضاً لما يعرف باسم الاتجاه الأسطورى الطقوسى. ومؤدى رأيه أن جميع الأساطير وجميع المواد الفولكلورية تنبع من بعض طقوس الإخصاب القربانية القديمة . وتستطيع الأساطير بذلك أن تفسر لنا الطقوس . ولكن زوال الأضاحى بالإنسان وبالحيوان قد جعل الأساطير تنهج سبيلها الخاص فى التطور ، وتقلصت الطقوس بحيث أصبحت عادات ثقافية تمثل رواسب لثقافات قديمة لا وظيفة لها فى الثقافة المعاصرة .

هذا وقد بدأ ظهور ترجمة عربية لكتاب الغصن الذهبى لجيمس فريزر ، وهى ترجمة لمختصر هذا الكتاب الضخم وليس للكتاب كله بالطبع .

انظر ، أحمد أبو زيد وزملاؤه ، الغصن الذهبى . دراسة فى السحر والدين ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ . وقد قدم الدكتور أحمد أبو زيد الترجمة العربية بدراسة عن فريزر بعنوان « فريزر والغصن الذهبى » ، المرجع السابق ص ص ٩ — ٦٠ .

العلمية بين مختلف جوانب الثقافة»(١٦). وعلى هذا فإن الإجراء الأخير يعد أكثر ما يكون اقتراباً من العلوم الطبيعية، على الرغم من أنه يمكننا إجراء تحليل للبناء والعملية فى كلتا الحالتين :

ويعيد هو لتكرانس تقسيم الصورة السابقة فى ضوء أهداف المقارنات ، وذلك على النحو التالى :

( ا ) ما زال المنهج المقارن التاريخى يستخدم فى دراسة توزيع العناصر الثقافية وإعادة رسم صورة للتاريخ الثقافى. ويمكن أن تتم المقارنات على نطاق محدود جداً (مثال ذلك : فى ضوء ثقافة واحدة) ، أو واسع جداً (كما هو الحال فى المقارنة بين قارات مختلفة عند المدرسة الألمانية لتاريخ الثقافة)(١٧).

ويغلب على دراسات الفولكلور الأوربية ( الجرمانية على وجه الخصوص ) الاهتمام بالمقارنات التاريخية المحدودة ، وإن كانت تجرى فى بعض الأحيان مقارنات أوسع نطاقاً من ذلك. وهكذا يرى هيكيل Haekel أنه لا يمكن التوصل إلى فهم أعمق للثقافات الشعبية الأوربية إلا عن طريق مقارنتها بالثقافات البدائية.

(ب) المنهج المقارن الطرازى يستخدم المقارنة والتصنيف والتعميم ، ويسعى إلى وضع قوانين وقواعد عامة. كما يسعى إلى إجراء دراسات مسحية لمدى تفاوت الظواهر الثقافية. ويمكننا أن نستشهد هنا بفان جنب Van Gennep الذى يرى أن المنهج المقارن يهتم بالوظائف والميكانيزمات، وأنه يتميز أساساً بأنه يتوصل إلى مفاهيم مجردة عن الظروف الزمانية والمكانية. كما أنه يهدف علاوة على ذلك إلى المقارنة بين ظواهر من نفس الفئة ، وذلك بغض النظر عن جوهرها وموقعها.

كذلك أقبل البنائيون الوظيفيون من أتباع مدرسة رادكليف براون فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية على الأخذ بالمنهج المقارن ، حيث إنه يساهم فى تحقيق هدفهم الرامى إلى الوصول إلى تعميمات. ويعتقد رادكليف براون نفسه أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية يجب أن تعتمد على الدراسات المقارنة المنهجية لمجتمعات متعددة(١٨).

---

(١٦) انظر لويس ، المقارنات فى الأنثروبولوجيا الثقافية ، مرجع سابق ، والنص نقلا عن هولتكرانس ، المرجع السابق ، ص ٣٣٧.

(١٧) وهو ما يعرف باسم (التفسير على البعد» Ferninterpretation وهو نوع من التفسير الثقافى أدخله جريبنر Graebner ، ومؤداه أن المركبات أو العناصر الثقافية التى تنتشر على نطاق واسع ، ولكنها تتميز بنفس الخصائص قد نشأت من مصدر تاريخى واحد. وقد استخدم هذا النوع من أنواع التفسير جريبنر وشميدت وتلاميذهما إلا أن مدرسة فيينا الحديثة قد هجرته ، على الأقل فى صورته التى تطابق بين ثقافات قائمة فى قارات مختلفة. ذلك أن مفهوم التفسير على البعد هذا يقوم على فهم استاتيكى للثقافة. انظر مزيداً من التفاصيل عند هو لتكرانس ، المرجع السابق ، مادتى التفسير على البعد والنشر على البعد.

(١٨) انظر مادتى «علم الاجتماع المقارن» ، و «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» فى قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق.

وعلى الرغم من أن آكر كنيشت Ackerknecht لم يكن على يقين من السبل التى يجب أن يسلكها المنهج المقارن ، فإنه يرى أن هذا المنهج سيعبر عن الرغبة والحاجة المتزايدتين فى الأنثروبولوجيا الثقافية إلى استخلاص القواعد العامة والصفات المشتركة الكامنة وراء التنوع الظاهر والتفرد الموجود فى بعض الظواهر الثقافية » .

ويمكننا أن نجد نفس هذه النظرة الإيجابية إلى المنهج المقارن فى عبارة إريكسون Erixon التى يقول فيها : إن الإثنولوجيا هى علم استخراج العلاقات ، الذى يستخدم المقارنة كأداة هامة . ويرى إريكسون أن الأثنولوجيا لا يمكن أن تستغنى عن المنهج المقارن . كما يقول : « إذا كان النقاد قد أوضحوا أنه يندر أو يستحيل تماماً إثبات التماثل الكامل عن طريق مثل هذه المقارنات ، فقد يكون معهم كل الحق فى ذلك ، ولكنها نقطة ضعف تعيب بعض العلوم الإنسانية الأخرى »[١٩] .

ويتفق موللر Möller مع إريكسون فى اعتبار المنهج المقارن وسيلة من وسائل الدراسة فى علم الأثنولوجيا الإقليمية (الفولكسكندة أو الفولكلور) ، خاصة وأن الدراسة المونوجرافية البحتة تعنى بالنسبة لعلم الإثنولوجيا ذلك الشىء بالذات الذى يريد الوظيفيون أن يتجنبوه ، ألا وهو تكديس مادة منسلخة عن سياقها »[٢٠] .

ويحدد لنا هولتكرانس فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور من بين الأنواع العديدة للمنهج المقارن ثلاثة أنواع تستخدم اليوم على نطاق واسع ، هى :

١ ــ **المقارنة الإقليمية المركزة :** فتقارن أشكال الظواهر الاجتماعية التى يهتم بها الباحث داخل حدود منطقة معينة . ومن شأن هذا أن يؤدى إلى التعرف على بعض الأنماط الأساسية التى يمكن تصنيف هذه الأشكال طبقا لها . وكان شابيرا Schapera أول من استخدم هذا المنهج ، الذى يفترض وجود دراسات إقليمية مركزة سلفا ، ولكنه يتجنب المشكلات الصعبة الخاصة باستخراج العينة ، وتعريف الوحدات الثابتة التى يمكن مقارنتها[٢١] .

٢ ــ **منهج المقارنة المنضبطة :** ويقوم الدارس هنا بمقارنة الظواهر والعمليات الثقافية عن طريق تحليل البناء الاجتماعى فى الثقافات المختلفة . وقد كان هذا المنهج من اقتراح إيجان Eggan الذى

---

(١٩) هولتكرانس ، المرجع السابق ، ص ٣٣٩ .

(٢٠) Moller, Helmut, Untersuchungen zum Funktionalismus in der Volkskunde, I Folk-liv, 1955-1956

موللر : دراسات عن النزعة الوظيفية فى علم الفولكلور :

(٢١) Schapera, I., Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology, American Anthropologist, 55, 3. (1953).

يرى بعض المزايا فى الربط بين المفاهيم الأنثروبولوجية السليمة عن البناء والوظيفة من ناحية والمفاهيم الإثنولوجية عن العملية الثقافية والتاريخ من ناحية أخرى . والواقع أن كروبر كان سباقا إلى تأكيد أهمية المنهج المقارن الذى يراعى السياق البنائى والتاريخى للظواهر الثقافية المدروسة .

### ٣ ــ مقارنة التقاطع الثقافى Cross-Cultural

وهو منهج إثنولوجى يتصف باختيار عينات من المعلومات الأولية من وحدات مختلفة فى جميع أنحاء العالم لإظهار الانتظامات التى تحكم عادة معينة أو معتقداً دينياً أو علاقة اجتماعية . . . إلخ ويتم ذلك عن طريق التحليل الإحصائى لتلك المعلومات الأولية . وبعبارة أخرى فإن منهج التقاطع الثقافى يستهدف إقامة تعميمات على مستوى العالم كله مبنية على طرق اختيار العينات . ولقد أصبح تطبيق هذا المنهج سهلا ميسوراً بعد قيام المسح الثقافى المقارن ( ملفات دائرة العلاقات البشرية ، معهد العلاقات البشرية )[٢٢] فلقد تجمعت فى هذه الفهارس تحت إشراف جورج ميردوك معلومات جغرافية واجتماعية وثقافية عن عدة مئات من المجتمعات البشرية المندثرة والمعاصرة والبدائية مأخوذة بأكملها من مصادرها ومصنفة تبعا لموضوعها[٢٣] .

تلك هى الصورة التقليدية للمنهج المقارن فى الأنثروبولوجيا الثقافية ، والتى أخذت تبتعد عن المقارنة السطحية بين الثقافات المختلفة ، وتهتم بدلا من هذا بالدراسات المركزة لكل ثقافة على حدة . وعادت نظرية المقارنة الثقافية فى علم الفولكلور إلى الظهور ــ كما يقول دورسون ــ من جديد فى ستينات هذا القرن ، ولكنها « مسلحة هذه المرة بشكل رهيب بجميع الأسلحة القوية المتألقة التى استمدتها من العلوم الاجتماعية المختلفة » .

وترتبط هذه المدرسة المقارنة الجديدة باسم باحث أمريكى معاصر هو آلون لوماكس Alan Lomax الذى اهتم اهتماماً مركزاً بمشروعه « القياس الغنائى » Cantometrics Project ، والذى انتقل

---

( ٢٢ ) ويقع هذا المعهد بمدينة نيوهافن ويتبع جامعة ييل بالولايات المتحدة الأمريكية :

Human Relations Area Files, Jnstitute of Human Relations.

( ٢٣ ) وقد نشر ميردوك عديداً من المقالات والكتب حول هذا المنهج ، وحول طبيعة المادة التى يجمعها هذا المعهد وإمكانيات الاستفادة منها ، انظر منها على سبيل المثال :

Murdock, G, The Cross-Cultural Survey, American Sociological Review, 1940, 5. 3.

————, The Processing of Anthropological Materials, in *Anthropology Today*, edited by A.L. Kroeber, Chicago, 1953.

————, World Ethnographic Sample, in : *American Anthropologist*, 1957, 59, 4.

وانظر كذلك هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، مادة « منهج التقاطع الثقافى » .

لوماكس عن طريقه إلى هذا الأسلوب الجديد من المقارنة الثقافية . ويقصد لوماكس بمصطلح القياس الغنائى – كما يوضح دورسون – طريقة معينة للقياس تهدف إلى تصوير أسلوب الأداء تصويراً حيًّا دقيقاً من واقع التسجيلات الصوتية . وقد نشر لوماكس عدداً من المقالات والدراسات الأولية والتمهيدية حول هذا المشروع الذى كان يقوم به . ثم نشر فى عام ١٩٦٨ كتابه «أسلوب الأغنية الشعبية والثقافة» تحت إشراف هيئة علمية كبرى هى الاتحاد الأمريكى لتقدم العلوم (٢٤) .

ثم حاول لوماكس بعد ذلك أن يوسع من نطاق دراساته بحيث تشمل بعض الفنون التعبيرية الأخرى المعروفة فى الثقافات المختلفة ، كالرقص . وسوف يستعان فى هذه الحالة بطريقة القياس الحركى Choreometrics لتقييم أسلوب الأداء . وقد تصور لوماكس إمكان قيام علم للجماليات الاجتماعية يكون قادراً على التوصل إلى تحديد علاقات كلية شاملة قابلة للتنبؤ بين عمليات الاتصال والعمليات التعبيرية من ناحية ، والبناء الاجتماعى والنمط الثقافى من ناحية أخرى .

وكانت الأغانى الشعبية هى أول المؤشرات الثقافية التى تصدى لدراستها . وذلك بسبب توفر حصيلة وفيرة من تسجيلات الأغانى الشعبية على نطاق العالم كله . فالشعوب فى جميع الثقافات تغنى الأغانى الشعبية ، ونلاحظ أن تلك الأغانى الشعبية تعكس الثقافات المختلفة بسبب ما تضمه من صور الإطناب المختلفة الداخلة فى تركيبها . أما الحكايات الشعبية فيمكن أن تكون أكثر انحرافاً عن المعايير الثقافية التى تعيش فى ظلها بسبب قلة عنصر الإطناب فيها . وقد كانت هذه المعايير – أو أساليب الحياة المختلفة – هى مطلب البحث الذى كان ينشده لوماكس فى دراساته ، على نحو ما أشار دورسون (٢٥) .

ويعتقد لوماكس أنه استطاع عن طريق قياس خصائص الأغنية الشعبية أن يتوصل إلى بعض العلاقات التى تربط بينها وبين أجزاء الثقافة الأخرى ، كالعلاقات بين الجنسين ، ومستوى الإنتاجية الاقتصادية ، ونظام القوى المحركة . وهكذا حاول لوماكس أن يربط بين المحافظة الشديدة والقسوة الهائلة التى يحافظ بها أحد المجتمعات الإفريقية على عفة البنات وبين أسلوب أداء بعض المغنين والمرتلين الذكور للأغانى والأناشيد الدينية . وهو الأداء الذى يرى فيه تعبيراً عن « الهستيريا الجنسية » التى تستشعرها نساء ذلك المجتمع . ويرى أن هذا الأسلوب الموسيقى فى الأداء والكبت وتقييد الحرية الجنسية يصاحبان ثقافات الشرق الأقصى المعقدة نسبيًّا ، والتى تعتمد فى حياتها على الرى . أما على العكس من ذلك فى المجتمعات التى تعتمد على زراعة الحدائق وعلى فلاحة الأرض ، حيث تعمل المرأة مع الرجل جنباً إلى جنب ، وحيث تتميز العلاقات الجنسية بقدر أكبر من الحرية ، يبدو الأسلوب الغنائى فى الأصوات العريضة الهادئة المرتخية .

(٢٤) Alan Lomax, Folksong Style and Culture, 1968.

(٢٥) انظر دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، صفحتى ١٤١ ، ١٤٢ .

ويحشد لوماكس عديداً من الأمثلة المشابهة من ثقافات مختلفة ، وسط ما يورده من جداول ورسوم توضيحية . والمعروف أن مجتمعات الأقزام الإفريقيين التى تعيش على الصيد تحتل أدنى مكانة فى ترتيب الشعوب من حيث الرفاهية الاقتصادية ، ولكنها تحتل أعلى مكانة من حيث التآلف بين الغناء والرقص . ولا شك أن هذه الميزة تعكس — فى رأى لوماكس — اشتراكهم على قدم المساواة فى السلع المادية والضغوط العاطفية .

وبدلا من التعميمات الثقافية المقارنة القائمة على فكرة تماثل الخط التطورى الذى تقطعه المجتمعات المختلفة ، وهى التعميمات التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر ، نجد لوماكس يعترف بوجود قدر من التعدد الثقافى Cultural Pluralism ، أى وجود ثقافات متباينة تخضع كل منها فى تطورها لقوانين وتعميمات متباينة بالتالى . ويسلم كذلك بالمفهوم الأنثروبولوجى المحورى الذى تقوم عليه فكرة التعدد الثقافى ، وهو أن كل ثقافة تنطوى على أنواع من التناغم الداخلى الخاصة بها ، وعلى الأسلوب التعبيرى الخاص بها . وقد استعان ببعض أدوات القياس العلمى الدقيقة فى تحديد ست أقاليم ثقافية عالمية كبرى تتسم كل منها بأسلوب عام إجمالى خاص بها . وهذه الأقاليم الستة قابلة للتقسيم بدورها إلى وحدات إقليمية أصغر . وهو يأمل فى النهاية أن يؤدى الاعتراف بهذه الأساليب إلى زيادة قدرتنا على تفهمها وعلى المحافظة عليها . وذلك من خلال التغذية الثقافية بواسطة وسائل الاتصال الجماهيرى ، للمحافظة عليها من الآثار المدمرة المصاحبة للتصنيع وانتشار الآلات .

ولاشك أن هذا الأمل الذى يعبر عنه لوماكس يذكرنا — كما يشير دورسون — «بعواطف وأحاسيس الرومانسيين أبناء القرن التاسع عشر الذين كانوا ينظرون فى فزع إلى زوال التراث القديم والعادات الاجتماعية القديمة . ولكن فيما عدا هذه الناحية فإن كتاب أسلوب الأغنية الشعبية والثقافة يعكس فى كل جوانبه الأسلوب الأكاديمى المعاصر كل المعاصرة . فهو يمثل حصيلة جهد فريق من المتخصصين فى العلوم السلوكية هى : اللغويات ، وعلم الحركة ، والإثنولوجيا ، وعلم النفس ، والتاريخ السلالى[٢٦] ، وعلم الموسيقى ، والاقتصاد ، وعلم الاجتماع . وقد أنفقت على هذا المشروع العلمى بسخاء الهيئات الحكومية والأهلية المختلفة . وقد وضع برامج معالجة هذه المادة بواسطة الحاسب الإلكترونى ، الذى يمثل الحكم النهائى فى المعرفة . كما اعتمد على الجداول الإحصائية فى كل مرحلة من مراحله . وهو يتكلم عن التنبؤ ، ويستخدم عبارات أنساق الاتصال والتعبير Communicative and expressive Systems ، وصفوف البيانات ، وما إلى ذلك من المصطلحات الغامضة المعقدة ، كذلك يعتمد على الشواهد الإمبيريقية المسجلة على الشرائط وعلى الأفلام السينمائية التى جمعت من الميدان . وهو يجسد فعلا عقيدة العلوم

(٢٦) قارن مادة التاريخ السلالى Ethnohistory فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ص ٧٠ ، وكذلك المراجع الواردة هناك .

الاجتماعية ، وهى أن الباحثين القديرين يستطيعون التنبؤ بقوانين السلوك الإنسانى »[٢٧] .

ولعل هذا النجاح الباهر الذى أستطاع لوماكس أن يحققه يثبت لنا بوضوح أن فكرة المقارنة نفسها لا يمكن أن تندثر أو تموت فى العلوم الأنثروبولوجية ، برغم كل ما ارتكب أصحابها من أخطاء علميـــة واعتداء — فى بعض الأحيان — عـــلى أصول الحياد العلمى وقواعده . وقـــد استطاع لوماكس إلى جانب الحذق التكنيكى الذى أبرزه وأقنعنابه ، أن يعدل من بعض المسلمات الخاطئة فى الاتجاهات المقارنة والثقافية السابقة عليه على نحو ما أوضحنا . ولكنه اقتصر فى تطبيق وسائله التكنولوجية الجديدة على بعض عناصر الأدب الشعبى وحده . ولذلك نلاحظ — بحق — أن هذه النظرية العلمية الجديدة سوف يكتب عليها أن تظل نظرية جزئية إذا هى اقتصرت على المجال الشفاهى والأدبى وحده . ولا بد لها من تطوير الأدوات والوسائل الفنية الكفيلة بإجراء المقارنات الدقيقة بين بقية ظواهر التراث الشعبى وأنواعه . ولعل ذلك يتم بالنسبة للعادات مثلا عن طريق تحليل عناصر الحركات ، وبالنسبة لعناصر الثقافة المادية عن طريق تحليل المواد ، ونسبتها إلى بعضها البعض ، والوحدات الزخرفية فيها . . إلخ . عندئذ يصبح بوسعنا أن نقول إن النظرية المقارنة فى علم الفولكلور المعاصر هى صرح جديد مكتمل لمعالم النظرية العامة .

* * *

## ثالثاً : نظرية الثقافة الشعبية

ويطلق دورسون هذا الاسم على أصحاب دراسات الحياة الشعبية ، وخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية حديثاً . ولا يشير دورسون عند حديثه عن هذه المدرسة إلى جذورها الأوربية التى ظهرت فى أوربا ، خاصة بلاد الشمال ، فى أوائل هذا القرن ، واجتهدت فى تحديد مفهوم الحياة الشعبية ، وفى تحديد منهج وموضوع البحث فى ميدان دراسة الحياة الشعبية .

فيما يتعلق بمضمون مفهوم الحياة الشعبية حرص هذا الاتجاه على أن يبين عنصر التكامل فى هذه الحياة بين العناصر الثقافية المادية وغير المادية على السواء . فالحياة الشعبية ليست الأدب الشعبى فقط ، بل إنها ليست مجرد الأدب والمعتقدات وما يرتبط بهما من عادات شعبية ، ولكنها كل ذلك بالإضافة إلى الجانب المادى من الثقافة .

فالحياة الشعبية هى حياة الشعب وأساليبه كموضوع للبحث العلمى ، كما يؤكد هو لتكرانس . ولقد أصبحت دراسة الحياة الشعبية كجزء من علم الإثنولوجيا معترفابها اليوم كأحد الأهداف الرئيسية فى البحث

---

(٢٧) دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، ص ص ١٤٣ — ١٤٤ .

الوظيفى . وقد صك ماكس رومف M. Rumpf مصطلح علم الحياة الشعبية Volkslebenskunde ليدل على الدراسة المتكاملة للحياة الاجتماعية والثقافية(٢٨) . وقد أبدى إريكسون – وهو أحد مؤسسى دراسة الحياة الشعبية كعلم أكاديمى – الرأى التالى بخصوص استخدامه مصطلح الحياة الشعبية فى هذا الصدد : « نريد أن نؤكد باستخدامنا مصطلح دراسة الحياة الشعبية أن الحياة هى موضوعنا الرئيسى . ومن المؤكد أن لنا الحق فى الكلام عن حياة المجتمع وحياة الثقافة . . . » .

وتلعب الحياة الشعبية ، دون الإشارة إلى اسم الفرع الذى يدرسها ، دوراً بارزاً فى الإثنولوجيا الإقليمية الأوربية . وهكذا يقول كورين Koren الذى تعرض بالتقييم للبحث الإثنولوجى والفولكلورى الحديث : « تتحقق الحياة الشعبية من خلال التنظيم والتنسيق بين المجتمع والوسائل المتاحة . وهذا هو الموضوع الرئيسى للفولكسكندة ( الفولكلور ) » . وقد قام سانتيف بتحليل مكانة الحياة الشعبية بالنسبة للوحدة الثقافية . وهو يرى أنه على الرغم من أن الحياة الشعبية حياة خاصة ، إلا أنها منتشرة فى جميع مناحى الحياة المتحضرة ومن المؤكد أنها تزدهر فى ظل الإطار الملزم للحياة الرسمية ، ولكنها تستجيب بدورها لهذه الحياة الرسمية »(٢٩) .

أما عن مصطلح دراسة الحياة الشعبية أو دراسة الثقافة الشعبية باعتباره تسمية للميدان الذى يختص بدراسة الحياة الشعبية أو الثقافة الشعبية فقد صك فى السويد لأول مرة عام ١٩٠٩ . وقد اهتم كل من هامر شتيت Hammerstedt وإريكسون بشرح مضمونه منذ ذلك الحين . ويرى هامرشتيت «أن دراسة الحياة الشعبية فى البلد نفسه تمثل قسما من الدراسة العامة للحياة الشعبية ، وهى متسقة مع الأخيرة ومعتمدة عليها . وتمثل دراسة الحياة الشعبية – ككل – المجهود العلمى لدراسة الفكر الإنسانى ، ورسم صورة للمراحل التى مربها » . . أما إريكسون فقد حدد نطاق دراسة الحياة الشعبية بدرجة أكبر من التفصيل . ويقول فى تعريفه : « تستهدف دراسة الحياة الشعبية الوصول إلى فهم ومعرفة بالإنسان أكثر عمقا . فهى دراسة الإنسان ككائن ثقافى . . . ويجب اعتبار دراسة الحياة الشعبية فى جوهرها فرعا من الأنثروبولوجيا العامة أو الإثنولوجيا . ويجوز بناء على هذا تسميتها إثنولوجياً . . . ورأى أن دراسة الحياة الشعبية تتناول كموضوع لها الدراسة الثقافية المقارنة على أساس إقليمى . وهى ذات اتجاهات سوسيولوجية وتاريخية وملامح سيكولوجية معينة» . وبسبب هذا التحديد الإقليمى أطلق إريكسون على هذا الموضوع اسم الإثنولوجيا الإقليمية . ويطلق عليه فى السويد كعلم أكاديمى اسم دراسة الحياة

---

( ٢٨ ) Rumpf, Max, Vergangenheits-Und Gegenwartsvolksk unde, Volkskunde und Soziologie, in Kolner vierteljahrshefte fur Soziologie, IX, 1930.

( ٢٩ ) انظر هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ . وأغلب الاقتباسات التالية فى هذه الفقرة عن ذلك المصدر ما لم يشر إلى مصدرها بالتحديد .

الشعبية الشمالية والمقارنة Nordic and Comparative Folklife Research

وكما يتضح من تعريف إريكسون لدراسة الحياة الشعبية ، فهى تطابق إلى حد كبير الإثنولوجيا العامة ( أو الأنثروبولوجيا الثقافية ) ، فبؤرتها مفهوم الثقافة ، ومجالها هو الثقافة المادية والاجتماعية والروحية بجميع مظاهرها . وعلى الرغم من أنه كان يطلق على دراسة الحياة الشعبية فى بعض الأحيان اسم الفولكلور ، إلا أنه من الأنسب القول إنها تتضمن الفولكلور أيضاً(٣٠) . وتتميز دراسة الحياة الشعبية عن الأثنولوجيا العامة بأنها تقوم على أساس إقليمى ، إذ تستهدف فهم الثقافة الشعبية فى البلاد المتحضرة .

وينبه هولتكرانس إلى أن ذلك ربما كان هو السبب الذى دعا العلماء الأمريكيين إلى الاهتمام بإدخال مفهوم دراسة الحياة الشعبية فى الولايات المتحدة الأمريكية . « فهذه الكلمة يمكن — على نحو أفضل من مصطلح فولكلور الذى يتصف بالغموض والقصور — أن تطلق على ذلك الفرع الذى يدرس الثقافة المحلية للمستوطنين البيض فى مجموعها »(٣١) .

وسنعتمد على دورسون فى تحديد ملامح هذه المدرسة فى الفولكلور الأمريكى(٣٢) . يشير دورسون إلى أن هذا التيار يجمع إلى جانب الأمريكيين بعض الباحثين الإنجليز . ويستشهد على وجه الخصوص بأيورفيرت بيت Iorwerth Peate فى ويلز ، مؤسس ورئيس تحرير مجلة جويرين Gwerin ( وهى الكلمة التى تعبر عن الشعب فى اللغة الشعبية الويلزية ) لدراسة الحياة الشعبية . أما فى الولايات المتحدة فيشير أساساً إلى دون يودر ، وهو الآخر مؤسس ورئيس تحرير مجلة الحياة الشعبية فى بنسلفانيا Pennsylvania Folklife . كما أن هناك علاوة على هذه الدوريات كما يقول دورسون « دراسات عديدة لبعض العلماء تتناول مختلف موضوعات الحياة الشعبية كوصف البيئة المادية الذى غالباً ما يكون مصحوبا بالصور والرسوم التخطيطية والتوضيحية ، وإعادة رسم الصورة التاريخية ، والتحليلات التوزيعية لمختلف عناصر التراث الشعبى » .

وقد حدد هنرى جلاسى فى كتابه « أنماط الثقافة الشعبية فى شرق الولايات المتحدة» بعض الخطوط العريضة لدحض الاتهامات التى توجه إلى دارس الحياة الشعبية واصفة إياه بأنه ليس سوى دارس العاديات القديم يحمل اسما جديداً(٣٣) . ويقول جلاسى فى كتابه المذكور : « إنك تجد أن أفضل دارس

---

( ٣٠ ) يراجع القارئ فى هذا الصدد الفصل الثانى من هذا الكتاب فى تعريف علم الفولكلور .

( ٣١ ) انظر ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ص ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

( ٣٢ ) انظر ، نظريات الفولكلور المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص ١٤٥ وما بعدها .

( ٣٣ ) Glassie, Henry, Pattern in the Material Folk Culture of the Eastern United states, 1969 .

للثقافة الشعبية هو باحث ميداني ومفكر نظرى فى نفس الوقت . ولابد أن تتضمن أى دراسة حديثة للثقافة المادية الوصف المفصل، وترتيب البيانات الميدانية وتصنيفها، وتوضيح العلاقات الجغرافية التاريخية بين الأنماط المختلفة ، وتركيب الأشياء واستخداماتها ، وكذلك الجوانب الوظيفية والسيكولوجية »(٣٤) . ويقترح جلاسى أن نتجاوز مناقشة تاريخ الشيء المدروس والكلام عن توزيعه ، لندرس دوره العاطفى والثقافى فى حياة صانعيه ومستخدميه . ومن المسائل النظرية الشائكة التى تعرض لها جلاسى بالذكر خلال دراسته ذات المادة التوثيقية والتوضيحية الوافرة : طبيعة الذوق الجمالى الشعبى ، وعلاقة الفنون الشعبية بالفنون الشائعة بين الجماهير ، وتحديد المناطق التى تنقسم إليها الثقافة الشعبية ( وتمثل هذه النقطة بالذات المحور الأساسى لدراسته ) ، والتفاعل بين حركة الأفكار والأشياء ، والإشباعات التى تحققها الثقافة المادية فى عالم تسيطر عليه التكنولوجيا الجماهيرية ، وتكوّن أسلوب أمريكى فى الحياة الشعبية . وهو يؤكد على الجانب الجغرافى على حساب الجانب التاريخى، ويبحث عن أوجه الاختلاف بين الأماكن المختلفة بدلا من التماس التجانس الزمنى عبر التاريخ .

ويحدثنا دورسون عن دراسة ميشيل جونز التى تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه فى علم الفولكلور من جامعة إنديانا ، والتى عملت على إرساء دعائم نظرية لهذه المدرسة فى الولايات المتحدة الأمريكية . تقع دراسة جونز فى نحو تسعمائة صفحة ، وتتخذ عنوانا لها « صناعة الكراسى فى أبالاشيا ، دراسة حالة لخصائص الأسلوب فى الفن الشعبى الأمريكى»(٣٥) . فقد وضع جونز نموذجا نظرياً مركباً ومحكماً لدراسة عناصر الثقافة المادية المصنوعة يدوياً والمخصصة للاستعمال النفعى . ويأخذ هذا النموذج فى اعتباره الاقتصاديات المحلية للإنتاج والتوزيع ، وأنماط الفنانين من الناحية السيكولوجية ، والمؤثرات الخارجية من ناحية الذوق والطلب التى تؤثر على المجتمع المحلى الشعبى ، والعوامل الإيكولوجية التى تتحكم فى المواد الخام ، والأساليب التقليدية التى يتبعها الفنان فى إنتاج سلعته . ويحاول جونز فى دراسته هذه أن يأخذ فى الاعتبار كل عنصر يدخل فى العملية الفنية الشعبية ، سواء كان عنصراً تاريخياً ، أو فردياً ، أو ثقافياً ، أو تقليدياً ، أو جمالياً ، أو اقتصادياً ، أو بيئياً .

* * *

من ذلك العرض الموجز يتضح أن نظرية الثقافة الشعبية الأمريكية ليست نظرية عامة بالمعنى المعروف ، ولاهى ابتكار جديد ، وإنما هى اتجاه جديد ظهر على مسرح علم الفولكلور الأمريكى . ثم هى فى جوهرها ليست سوى تأكيداً لبعض الاتجاهات النظرية الأوربية التى أشرنا إليها على عجل .

---

(٣٤) Glassie, OP. *cit.*, p. 16.

(٣٥) Michael O. Jones, Chairmaking in Appalachia, Case study of style in American Folk Art, 1970.

فإذا كان الشغل الشاغل لأصحاب هذه المدرسة ــ كما يشير دورسون ــ ومطلبهم الأساسى هو توسيع دائرة اهتمامات دارس الفولكلور بحيث تشمل المنتجات الشعبية المادية ومجموع الحياة الشعبية بكل عناصرها : إذا كان الأمر كذلك فهذه النظرية إن هى إلا تجديد للفكر الفولكلورى على مستوى القارة الأمريكية ، ولكنها ليست إضافة إلى تراث ذلك العلم على المستوى العالمى .

وليس هذا التحديد من جانبنا محاولة للتقليل من وزن هذه المدرسة أو من أهميتها بالنسبة لعلم الفولكلور . فقد سبق أن أوضحنا فى المقدمة التى كتبناها لترجمتنا لكتاب «نظريات الفولكلور المعاصرة» أن أهمية ذلك الكتاب « ترجع فى المقام الأول إلى أنه يمثل تطوراً فى المفهوم الأمريكى عن الفولكلور . فنحن نجد فى تاريخ هذا العلم تيارين بارزين : تيار أمريكى إنجليزى ( أنجلو ساكسونى ) يركز على ميدان الإبداع الشعبى ؛ وخاصة الشفاهى منه ، وتيار أوربى ( جرمانى أساساً ) يركز على دراسة الحياة الشعبية . ويقترب بذلك من مشكلات الإثنولوجيا وعلم الاجتماع »[٣٦] . فهذه المدرسة الجديدة قد وضعت الأمور فى نصابها بالنسبة لعلم الفولكلور فى القارة الأمريكية، وجعلت الاهتمام الفولكلورى بالثقافة المادية يصبح اهتماماً عالمياً كاسحاً ، يحاول أن يعوض التقصير الذى وقع فى دراسة هذا الجانب الهام من جوانب التراث الشعبى من ناحية ، ويعمل ــ من ناحية أخرى ــ على جعل النظرة إلى ذلك التراث نظرة متكاملة .

ولذلك فإن هناك من الملابسات ومن التطورات ما يبرر لنا القول بأن الاهتمام بالثقافة الميدانية ( وكذلك الحرص على النظرة المتكاملة إلى مجموع عناصر التراث الشعبى ) ليس وقفا على مدرسة بعينها ، وليس وجهة نظر فريق معين من علماء الفولكلور ، ولكنه اهتمام عالمى تجمع عليه الدول الشرقية والغربية على السواء ــ قديمة العهد وحديثة العهد بعلم الفولكلور ــ وكذلك الهيئات الدولية العاملة فى حقل هذا العلم .

* * *

## رابعاً : مدرسة الثقافة الجماهيرية

لعله يلزم أن نوضح فى البداية أن مدرسة الثقافة الجماهيرية التى نتحدث عنها تشير إلى اتجاه معين من الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الفولكلور ليست له صلة بالجهاز الحكومى المعروف بهذا الاسم فى مصر ، ولا بأسلوب عمله .

وينطلق هذا الاتجاه فى دراسات الفولكلور من الاعتقاد بوجود صراع بين الثقافة الحضرية

( ٣٦ ) انظر ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٦ .

التكنولوجية ، والثقافة الريفية الشعبية ، والخوف من أن القوة الساحقة للحضارة الصناعية سوف تقضى بلا هوادة على كل زهرة جميلة خلفها التراث .

إلا أن دارسى الفولكلور قد أعادوا فى الستينات تفسير التعارض بين الثقافة الجماهيرية والثقافة الشعبية ، سواء كرغبة فى الدفاع عن النفس ، أو نتيجة فكر جديد ورؤية جديدة لميدان الدراسة ، على نحو ما يوضح دورسون(٣٧) . وأخذ الدارسون يرون علاقة نفاذ وتأثير متبادل بين الثقافتين لا علاقة مواجهة وتنافر . فالشعب القروى يصب فى نهاية الأمر فى المدن ، ويتكيف أبناؤه بدرجات مختلفة لإيقاع الحياة فى المدينة ، ويجاهدون من أجل الحفاظ على هويتهم الشعبية . فالمدينة فى الواقع عبارة عن خليط من المجتمعات الشعبية الأصغر ، والملاحظ أن هذه السمة تزداد اتضاحًا مع الأيام باستمرار بسبب هجرة الطبقات الوسطى للمدينة إلى الضواحى . ويترتب على ذلك نمو عدد وحجم الأحياء الخاصة بفئات عنصرية أو إقليمية معينة . كذلك تلعب وسائل الاتصال الجماهيرى الضخمة كالتليفزيون أو الأفلام السينمائية ، والتسجيلات الصوتية ، والإذاعة دوراً هامًّا فى هذا الصدد ، إذ تمتص وتبتلع جميع أنواع الموضوعات الشعبية لتعيد إفرازها من جديد وتنشرها على جمهورها العريض فى عملية تغذية استرجاعية ثقافية مستمرة .

وقد أوضح رشدى صالح جانباً من تأثير وسائل الاتصال الجماهيرى على التراث الشعبى المتداول بين الناس . فتلك الوسائل لا تقتصر على هضم الموضوعات الشعبية وإعادة إفرازها ،وإنما هى تحمل كذلك باستمرار أنماط من العادات والأفكار والفنون والمعارف قد تتعارض مع الأنماط المماثلة فى الثقافات الموروثة ، وكذلك فإنها تبث من الاتجاهات الفلسفية ما قد يتعارض أو يؤثر فى تصورات الآخرين . ولكن إلحاحها الهائل ، يكتسب نفوذه ، ليس فقط من أنه ينطلق من أساوب حياة أقوى لأنها أحدث ، بل يكتسب نفوذه كذلك من أنه يتوسل بنفس الأداة التى تتذرع بها المأثورات الشعبية ، وتعنى بها أداة الكلمة المنطوقة الشفاهية التى يمكن أن تجرى على الألسنة وتتداول شفاها . وتتخطى حدود معرفة القراءة والكتابة وترسخ فى الذاكرة . كما أن هذا الإلحاح يتوسل بالصورة ، التى كانت مأثورات التمثل الشعبية تتذرع بها ، كما نعرف . ثم إن وسائل الاتصال الجمعى الحديثة تخاطب ملكات الإنسان التى يكتسب منها المعرفة ، وأخصها ملكات السمع والبصر والتفكير ، بل ملكة الانفعال الغريزى »(٣٨) .

وقد تتبع رشدى صالح ديناميات تأثير مكتشفات الحضارة الحديثة على وسائل الاتصال وكفاءتها وعلى صياغة نمط الحياة العصرية فيقول « . . . إن من يتتبع التبدلات التكنيكية فى وسائل الاتصال

---

(٣٧) انظر دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، ص ١٤٨ وما بعدها .

(٣٨) انظر رشدى صالح ، المأثورات الشعبية والعالم المعاصر ، مقال فى عالم الفكر ، المجلد الثالث ، العدد الأول ، أبريل ١٩٧٢ ، ص ٥٥ وما بعدها ، خاصة ص ٥٨ .

الجمعي فى أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين سيجد أن إدخال آلة الاحتراق الداخلي فى ماكينات الطباعة ، واختراع التصوير الشمسي ، واستخدام أنماط الصور فى طباعة الصحف ، واختراع التسجيل الصوتى على أسطونات ، كل ذلك كان يؤثر فى قطاعات أهل المدن والقلة القليلة القارئة من أهل الريف . أما استخدام التقدم التكنولوجي فى مجال الكهرباء ثم الإلكترونيات ، فقد عمم تأثير هذه التطورات بالنسبة للكتلة الساحقة من المجتمعات البشرية . أى أن استخدام التكنولوجيا الحديثة (الإلكترونية) قد شمل « جمهور » المأثورات الشعبية وجعلهم مستقبلين أكثر منهم مشاركين . وإن هذا التعميم ليحمل معه تأثير التنميط فى الأفكار المكتسبة والعادات المتقدمة بواسطتها ، والفنون المذاعة من خلالها . وإذا تذكرنا أن من معطيات الصناعة تنميط السلع المطروحة للاستخدام بوساطة الكافة ، وكذلك تنميط الأزياء والمساكن . . إلخ ، فإننا نلاحظ أن حملة المأثور الشعبي ورواته ، من الذين يكونون هدفاً لهذا التنميط ، وإنما يقعون فى قبضة تيارات مادية وفكرية تجعل التعامل فى الحياة من خلال سلع وأشكال وقوالب منمطة ، وأفكار منمطة ، ونماذج لعادات منمطة وسلوك وتصورات منمطة أيضاً . وبمعنى آخر فإن تعميم التنميط يكون هو الأقوى والأكثر أهمية . وأما إبراز السمات الخاصة للثقافات القومية الموروثة فتكون هى الأدنى أهمية والأضعف . ومن ناحية ثانية ، فإن وسائل الاتصال الجمعي – خاصة المسرح والتليفزيون والإذاعة – تعيد إلى جمهور المشاهدين والمستمعين الكثير من نماذج المأثورات الشعبية ، بعد أن تخضعها لموحياتها ، بل بعد أن تسوقها فى صيغ حديثة ، مبنية على قواعد الفنون الحديثة المثقفة . ومثال ذلك ما يحدث فى مجالات الموسيقى والأغانى والرقص . وبمعنى آخر فإن وسائل الاتصال الجمعى لا تغمر عقل الإنسان وخياله بمعطيات الحياة الحديثة وحدها من أفكار وقيم سلوكية وأخلاقية وفنون ، ومعارف علمية . بل هى تغمر هذا العقل والخيال بما نسميه « الفنون الشعبية المتطورة » ، أى تلك الأعمال الفنية التى تخضع لقواعد العرض والأداء والتمثيل المثقف ، والتى يستخدم بعض جزيئات أو عناصر المادة الفولكلورية ، والتى لا تكون إذاً عبارة عن تنويعات Variants من مادة شعبية »(٣٩) .

وبذلك يضع رشدى صالح فى تحليله هذا يده على تلك العلاقة المتبادلة بين الثقافة الحضرية والثقافة الشعبية التقليدية « وعلى هذا النحو تقع المأثورات الشعبية بين دائرتين مؤثرتين ، هما دائرة تعميم القيم الفنية والثقافية الحديثة ، ودائرة تعميم تطوير – أو قل تطوير – أو قل إعادة تشكيل – القيم التى تحملها المأثورات الشعبية الأصلية » .

ونلاحظ من استعراض الجهود العلمية لأبناء تلك المدرسة ، وكما أشار دورسون أيضاً ، أن اتجاه الثقافة الجماهيرية قد نجح فى إثارة بعض القضايا الهامة ، وطرح بعض التساؤلات المفيدة حول «حياة»

---

(٣٩) انظر رشدى صالح ، المرجع السابق ، ص ص ٥٩ – ٦٠ .

عناصر التراث الشعبي فى المجتمع الحضرى الصناعى المعاصر[٤٠]. هذا فى الوقت الذى لم يستطع فيه هذا الاتجاه فى علم الفولكلور أن يقدم صياغة نظرية شاملة لموقفه.

وقد استعرض دورسون بشىء من التفصيل عدداً من الدراسات التى دارت كلها حول إثبات هذه العلاقة المتبادلة بين الثقافتين الشعبية والجماهيرية، والتدليل عليها من خلال تحليل مضمون المواد التى تقدمها وسائل الاتصال الجماهيرى للناس، وتحديد كمى دقيق لنسبة ما تحتوى عليه من موضوعات شعبية[٤١].

كما تناولت بعض دراسات هذا الاتجاه بالتحليل المتغيرات التى طرأت على التراث الشعبى لبعض الجماعات الحضرية الأمريكية المتميزة التى تكون « جيوبا حضرية » داخل كثير من المدن الأمريكية.

---

( ٤٠ ) انظر الفصل الأخير من كتابنا هذا عن مستقبل التراث الشعبى، حيث تطور فيه بعض هذه القضايا وتستكمل بحث هذه النقطة.

( ٤١ ) يشير دورسون إلى جهود الباحث الأمريكى توم بيرنز فى هذا الصدد كمثال لهذا النوع من الدراسات فقد قام بيرنز بملاحظة وتسجيل العروض التليفزيونية لمدة يوم كامل من الساعة السادسة والربع صباحاً حتى الساعة الواحدة والنصف من صباح اليوم التالى.

وقد استطاع التعرف على ١٠١ موضوعاً وعنصراً شعبيًّا، كان توزيعها على الوجه التالى:

| | |
|---|---|
| الموسيقى والأغانى التقليدية | ٢٧ |
| والمعتقدات الشعبية | ٢٤ |
| والحركات والإيماءات الشعبية | ١١ |
| والنكات | ١٠ |
| والأمثال والعبارات المثلية | ٩ |
| والعادات | ٢ |
| والرموز | ٢ |
| والرقصات | ٢ |
| والألعاب | ٢ |
| والأسجاع الشعبية | ٢ |

وقد أدرك توم بيرنز استحالة التعرف على أى عنصر فولكلورى على شاشة التليفزيون يطابق الواقع الشعبى تمام المطابقة. ولذلك وضع مخططاً لتحليل مكونات العنصر الشعبى التقليدى إلى: نص، وأسلوب أداء، وموقف، وجمهور. وعلى الرغم من أننا لن نصادف العناصر الأربعة ماثلة فى العروض والإعلانات التليفزيونية فى الغالبية العظمى من الحالات، إلا أنه تبين واحداً أو أكثر فى جميع المائة وواحد نموذج التى حددها. انظر مقالا عن دراسة بيرنز.

Burns, Tom, "Folklore in the Mass Media : Television", *Folklore Forum*, II : 4 (July 1969), pp. 90-106

وكذلك نظريات الفولكلور المعاصرة، ص ١٤٩.

من هذا دراسة ليندا ديج L. Degh الميدانية لعمال الصلب المجريين وأسرهم فى شرق شيكاغو. وقد ركزت على ملاحظة تكيف الأساليب الشعبية الريفية التى اصطحبوها معهم مع البيئة الحضرية الأمريكية التى يعيشون فيها(٤٢) .

ولعلنا ندرج تحت هذا الاتجاه أيضاً الآراء التى تدافع عن مشروعية الاستعانة بالفنون الشعبية « النقية » أو « الخالصة » أو « الأصيلة المتوارثة عن العصور الخوالى فى اجتذاب السياح ، وهى الحركة المعروفة باسم النزعة الشعبية أو نزعة استغلال الفن الشعبي أو الفولكلوريزم Folklorism . ويدافع هذا الفريق عن رأيه بأن التراث الشعبي القديم ليس قديماً بالدرجة التى يبدو بها فى نظرنا ، والتراث الجديد قد يكون أقدم عهداً وأطول عمراً مما نتصور للوهلة الأولى(٤٣) .

## خامساً : نظرية العوالم الفولكلورية(٤٤)

وهى نظرية ريتشارد دورسون ، وقد قدمها بنفسه — عن نفسه — فى ختام عرضه الرائع الممتاز لأهم نظريات الفولكلور المعاصرة . وتقدم هذه النظرية على تمييز التراث الشعبي لكل من العالمين القديم والجديد ، تمهيداً لدراسة وتحليل أثر الاتصال بين كل منهما على أرض العالم القديم أو الجديد على

---

( ٤٢ ) وقد لاحظت ليندا ديج مثلا أن التليفون قد أصبح الآن أداة لتجميع الجماعة السلالية الواحدة التى ينتشر أفرادها فى أماكن متفرقة . كما أنه لم يعد مجرد وسيلة للاتصال وإنما كذلك للأداء حيث تتناقل ربات الأسر الكبار من خلاله الثرثرة ، وأخبار الفضائح ، والتحذيرات مستخدمات فى ذلك كله الصيغ الشفاهية المأخوذة من التراث القصصى الشعبي . قارن دورسون ، المرجع السابق ، ص ١٥٢ .

( ٤٣ ) والجدير بالذكر أن هيرمان باوزنجر H. Bausinger أحد أعلام الفولكلور الألمانى المعاصرين ممن يؤيدون مثل هذا الاتجاه . وقد أفرد مقالا خاصاً للدفاع عن اتجاه استغلال الفن الشعبى أو عرضه بصورة تجارية دعائية ، وذلك فى مقاله « نقد للنقد الموجه إلى النزعة الشعبية » ( الفولكلوريزم ) Kritik der Folklorismuskritik مقال فى الدورية التالية :

Volksleben, 14 (Populus Revisus), Beitrage sur Erforschung der Gegenwart, Tubinger Vereinigung fur volkskunde, Tubingen, 1966, pp. 61-76.

انظر كذلك دراسة باوزنجر الهامة :

H. Bausinger, "Folklore Research at the University of Tubingen", Journal of the Folklore Institute, V (1968), pp. 2 ff.

( ٤٤ ) نظرية العوالم الفولكلورية Hemispheric theory نسبة إلى Hemisphere أى نصف الكرة ، أو نصف العالم أو بمعنى مجازى العالم . ويلحظ القارئ أننا قد تصرفنا فى ترجمة اسم النظرية على نحو راعينا فيه أن يدل على معنى النظرية ويتجنب الترجمة الحرفية الغامضة ، انظر نظريات الفولكلور المعاصرة ، ص ١٥٤ ، حاشية رقم ١٣٢ .

النساء . فالتراث الشعبي المتداول فى قارات العالم الجديد : الأمريكتين وأستراليا ليس هو التراث الشعبي الأصيل لأبنائها الأصليين فقط ، كما أنه ليس هو تراث المستعمرين الأوربيين الذى جلبوه معهم من أوربا ، وإنما هو خليط جديد يمثل ثمرة الامتزاج بين تراث هذه العوالم الفولكلورية المختلفة ، وثمرة الحياة فى هذه البيئة الجديدة بطابعها الخاص المتميز . ويضيف دورسون بعض التفاصيل التى تزيد الصورة تعقيداً ، فيقول إن المستعمرين الأوربيين للأمريكتين قد جلبوا معهم ملايين الأيدى العاملة من قارة إفريقيا للمساعدة فى استزراع هذه المساحات الشاسعة من الأراضى ، فأضاف هؤلاء السكان (أبناء إحدى قارات العالم القديم ) بثقافتهم الإفريقية عنصراً جديداً مؤثراً فى التراث الشعبي للعالم الجديد بصورته المعروفة اليوم .

ويستطرد دورسون فى شرح نظريته قائلا : « . . . والاعتبار الأساسى الذى تبنى عليه هذه النظرية هو الواقع التاريخى لاستعمار الأمريكتين على يد القوى البحرية الأوربية ، وعلى رأسها أسبانيا وفرنسا وإنجلترا والبرتغال فى التاريخ الحديث . وقد أضاف استجلاب الرقيق الزنوج الإفريقيين بالجملة على يد المستعمرين الأوربيين عنصراً أساسيًّا جديداً إلى الخليط السكانى المتنوع فعلا . ثم اختلط الأوربيون والأفريقيون بالهنود الحمر — وهم السكان الأصليون للقارة — بدرجات من التفاعل اختلفت من ولاية لأخرى . ثم حدث فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وبعد أن استقرت المستعمرات وتحولت إلى جمهوريات مستقلة ، حدث أن تدفقت على البلاد موجات من المهاجرين القادمين من الجزر البريطانية ، وشمال وشرق أوربا ، وآسيا لتملأ الأماكن التى ما زالت شاغرة وتشغل المناطق المفتوحة فى نصف الكرة الغربى »(٤٥) .

وما ينطبق على الأمريكتين ينطبق بنفس الشكل على قارة أستراليا ، هذا إذا راعينا هنا حلول العناصر الصفراء الوافدة من آسيا محل العناصر السوداء الوافدة من إفريقيا بالنسبة للأمريكتين . ولكن الخطوط العامة للعملية الثقافية تظل هى دون اختلافات جذرية . وينبه دورسون إلى أننا لا نستطيع لهذه الأسباب أن نتكلم عن التراث القومى للعالم القديم باستقراره النسبى ، وأصالته ، ورسوخه بنفس الطريقة التى نتكلم بها عن التراث المختلط لبلاد العالم الجديد ، ويلفت نظرنا إلى أن التراث الشعبي فى القارة الأمريكية أو فى أستراليا لم يدرس بعد من وجهة النظر الجديدة هذه . وهى الكفيلة فى رأيه بأخذ البعد الدينامى فى هذا التراث بالقدر الواجب من الاهتمام . لذلك نراه يقول :

« . . . وترى نظرية العوالم الثقافية أن التراث الشعبي لكل بلد من بلاد العالم الجديد يجب أن يخضع للتحليل فى ضوء مقوماته التاريخية والعنصرية السلالية . فقد يكون العنصر الإفريقى مرتفعاً فى بلد من البلاد ، بينما يسود العنصر الهندى الأحمر فى بلد آخر ، والعنصر الألمانى المستوطن فى بلد ثالث ، وهكذا » .

---

(٤٥) المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

ولذلك يصبح الواجب المنوط بدارس الفولكلور فى العالم الجديد هو أن يدرس بعناية وتدقيق بعض العمليات الثقافية التى تكشف عن ديناميات هذا الامتزاج وظروف هذا الاختلاط وطبيعة هذا التفاعل ؛ ويشير دورسون بكلمات سريعة إلى بعض العمليات الثقافية البارزة كالتوفيق ، والتكيف ، والتثقف من الخارج ، والإبقاء retention ، والتوافق accomodation ، وإعادة الإحياء ، والانحسار recession ، والاختفاء وهى العمليات التى تحدد شكل العنصر الشعبى فى نهاية الأمر .

ولعل من أبرز هذه العمليات وأكثرها شهرة فى الكتابات الأنثروبولوجية — وخاصة الأمريكية — عملية التثقف من الخارج Acculturation . والتثقف من الخارج هو عملية التغير من خلال الاتصال الثقافى الكامل . والمقصود من مصطلح الاتصال الثقافى هنا — كما يوضح هولتكرانس فى قاموسه — الاتصال بين ثقافتين الذى يؤدى إلى زيادة أوجه التشابه بينهما فى معظم الميادين الثقافية(٤٦) . ولقد كان ردفيلد ولنتون وهيرسكوفيتس هم أول من قدم تعريفاً منهجيًّا للتثقف من الخارج فى عام ١٩٣٥ . ولقد جاء فيه : « يتضمن التثقف من الخارج تلك الظواهر التى تنشأ عندما يحدث اتصال مباشر مستمر بين جماعات من الأفراد التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة ، ويكون من نتيجة ذلك حدوث تغير فى الأنماط الثقافية الأصلية عند أحد الثقافتين أو كلتيهما » . ويضيف المؤلفون إلى هذا التعريف الملاحظة التالية : يجب طبقاً لهذا التعريف التمييز بين التثقف من الخارج وبين التغير الثقافى — الذى يمثل فى بعض الأحيان مرحلة من مراحل التثقف من الخارج .

ويجب أيضاً التمييز بين التثقف من الخارج والانتشار الذى بينما يحدث فى جميع حالات التثقف من الخارج ، إلا أنه ليس مجرد ظاهرة تتواتر دون ظهور أنواع الاتصال بين الشعوب المذكورة فى التعريف السابق ، وإنما هو يمثل أيضاً جانباً واحداً فقط من جوانب عملية التثقف من الخارج . وقد تعرض هذا التعريف — الذى أصبح الآن تعريفاً كلاسيكيا — للنقد من جانب الكثيرين من الأثنولوجيين ومنهم واضعوه أنفسهم . وما زلنا نجد هذا الاختلاف حول ما هية التثقف من الخارج ومضمونه فى الكتب والدراسات المعاصرة لهذا الموضوع . وقد أورد هولتكرانس بالتفصيل مختارات من هذه التعريفات المعاصرة ، مما لا مجال للدخول فيه هنا(٤٧) .

أما عملية التوفيق أو التوفيقية Syncretism فهى عملية صهر فكرتين أو نسقين ثقافيين مختلفين متناظرين عادة . وقد اشتهرت دراسات العملية التوفيقية فى مجال الدين بالذات ، حتى إن البعض

---

( ٤٦ ) اكتسبت دراسات التثقف من الخارج أهمية بارزة فى البلاد الناطقة بالإنجليزية على وجه الخصوص فكانت فى بريطانيا ذات أهمية خاصة للأغراض الإدارية ، وفى الولايات المتحدة بسبب الاهتمام بديناميات الثقافة ، انظر قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ص ٧٣ وما بعدها ، خاصة ص ٧٤ .

( ٤٧ ) المرجع السابق ، ص ص ٧٣ — ٨٢ .

يعرف هذه العملية بالإشارة إلى الأنساق الدينية فقط . ولذلك يصفها هولتكرانس بأنها تمثل المقابل الديني لمفهوم هيرسكوفيتس فى إعادة التفسير (٤٨) .

وإعادة التفسير Reinterpertation عند هيروسكوفيتس هى عملية إضفاء معان قديمة على عناصر جديدة ، أو العملية التى تفسر فيها قيم جديدة الأهمية الثقافية لأشكال قديمة ؛ ومن خلال عملية إعادة التفسير يتكامل العنصر المستعار فى الثقافة المستعيرة أو المتقبلة . ويسمى كروبر هذا الطراز من التكيف الثقافى « إعادة التنظيم » ويعد شكلا خاصًا من أشكال التوفيقية » .

والتكيف Adaptation من جهة النظر الثقافية هو تكيف عنصر ثقافى مع عناصر ثقافية أخرى أو مع مركب ثقافى آخر . وقد عرف بيلز Beals التكيف باعتباره أحد النتائج المترتبة على عملية التثقف من الخارج التى سلفت الإشارة إليها . ويعمل التكيف – فى رأى بيلز – على الربط بين بعض العناصر الأصيلة والغريبة إما فى كل منسجم أو مع الحفاظ على الاتجاهات المتصارعة التى تتصالح فيما بينها فى السلوك اليومى ووفقاً لمناسبات معينة . أما حديث راد كليف براون عن التكيف فقريب من المعنى الذى يشير إليه دورسون فى عرضه لنظريته . فبراون يلخص التكيف بأنه « مفهوم أساسى فى نظرية التطور » . ولهذا كان القائلون بالتطور الثقافى يستخدمونه للدلالة على تكيف الفرد البشرى والعنصر الثقافى الواحد مع ثقافة معينة . وقد تكلم رادكليف براون عن وجود نسق تكيفى فى الحياة الاجتماعية ذى ثلاث جوانب هى : التكيف البيئى ( الإيكولوجى ) ، والجانب التنظيمى من التكيف ، والتكيف الثقافى (٤٩) .

ولعلنا نذكر فى النهاية واحدة من أبرز تلك العمليات الثقافية التى أشار إليها دورسون ، وهى إعادة الإحياء Revitalization . وهى عبارة عن عملية ابتداع ثقافى متسقة . ويرى ولاس Wallace أنها تتميز بجهد عمدى منظم وشعورى يبذله أفراد المجتمع من أجل بناء ثقافة أكثر إشباعاً . وقد تكون عملية إعادة الإحياء حركة إصلاحية أو ثورة ذات طبيعة دينية أو دنيوية أو قومية متطرفة تستهدف القضاء على الأشخاص والعناصر الثقافية الدخيلة ، أو إحيائية تحاول إحياء وتخليد جوانب مختارة من ثقافة موروثة ، ولكنها درست جزئيًّا أو كليًّا (٥٠) .

فتحليل هذه العمليات الثقافية المختلفة سوف يؤدى إلى تشريح التراث الثقافى فى تلك العوالم الفولكلورية المختلفة ، ويلقى الضوء على إسهام كل مصدر من المصادر المختلفة فى تشكيل وصياغة ذلك التراث فى العالم الجديد . وواضح أن دورسون يستهدف فى المقام الأول تحليل دور العناصر أو الأصول : الأوربية ، والهندية الحمراء ، والأفريقية فى تشكيل التراث الشعبى الأمريكى ، أوقل التراث الشعبى

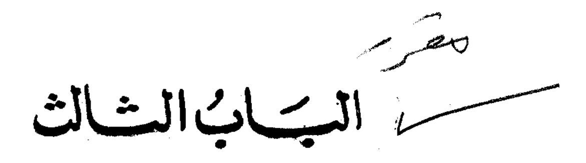
---

( ٤٨ ) المرجع السابق ، ص ١٤٣ .
( ٤٩ ) المرجع السابق ، ص ص ١٢٩ – ١٣٠ .
( ٥٠ ) المرجع السابق ، ص ٣٨ والمراجع الواردة هناك .

فى الولايات المتحدة الأمريكية . ولكنه لا يتجاهل مع ذلك إمكانية تطبيق ذلك الإطار النظرى العام — كما رأينا — على ثقافات أخرى فى العالم الجديد . ففى كل بلد من بلاد العالم الجديد تتعايش — فى رأيه — أنواع عدة متباينة من التراث ، وليس تراثاً واحداً متجانساً . ولذلك يشكو دورسون من أن « بعض دارسى الفولكلور فى أمريكا الجنوبية ذوى الخلفية الثقافية الإسبانية أو البرتغالية لا يتناولون بالمناقشة سوى الحكايات المستوردة ذات الأصول الإسبانية أو البرتغالية، مغفلين الحكايات ذات الأصول الزنجية والهندية الحمراء الأصلية » .

ويلفت دورسون نظرنا فى النهاية إلى ملاحظة هامة ، مؤداها أن هناك عدة عمليات متنوعة يمكن أن تدور فى آن واحد ، مما يلقى على عاتق الباحث الفولكلورى عبء التأمل النقدى المدقق لطبيعة الحدث الثقافى الذى يدرسه ، ليستطيع أن يكتشف ما إذا كان ينطوى على عملية واحدة أو أكثر ، وعن طبيعة كل عملية من العمليات الثقافية المختلفة إن وجدت . «فالعملية التى يمكن أن نسميها انحساراً recession هى عبارة عن سحب بعض عناصر التراث الشعبى والتى كانت فعالة فيما مضى إلى خلفية الذهن ، حيث تصبح « ثقافة ذكرى » Memory Culture فقط . ولا تتكشف هذه العناصر إلا من خلال تداعيها عرضاً فى ذهن الشخص ، أو من خلال إثارة الجامع لذاكرة الإخبارى ، بحيث يتمكن من استرجاعها. أما الإلغاء ( أو الحذف ) Elimination فيشير إلى تلك الأجزاء من تراث البلد الأصلى القديم للمهاجر التى لم تكتب لها الحياة بعد عبور المحيط الأطلنطى ، والوصول إلى الوطن الجديد . وتكون هذه الأجزاء فى الغالب عبارة عن أساطير محلية ومعتقدات عن شياطين وعفاريت مرتبطة ببعض معالم البيئة المحلية القديمة . ويدل الإبقاء retention على ترسيب بعض عادات العالم القديم التى اتضح أنها أكثر محافظة فى الأمريكتين عنها فى أوربا ، فى الوقت الذى تكون لغة الوالدين وتراثهم قد بدأت تتعرض للتغير . أما التعميمات المتعلقة بعملية التثقف من الخارج فيجب ألا تطبق على جميع الجماعات المهاجرة دون تمييز . فهناك بعض الجماعات السلالية التى تكون أكثر قدرة على استبقاء التراث القديم من سواها . فالصربيون مثلا أكثر تشبثاً بتراثهم الشعبى الموروث من الكرواتيين ، الذين تميل إلى الحديث عنها مجتمعين عادة . ذلك أن للصربيين كنيستهم الأم ولديهم إحساس قوى بالتاريخ القومى . بينما يدين الكرواتيون بالكاثوليكية ، وقد ذابوا تاريخياً فى الإمبراطورية المجرية النمساوية . بل إننا لا نستطيع أن نعمم الحكم على جماعة سلالية واحدة بأكملها . فالمهاجرون الألمان يتراوحون من المحافظين المتزمتين القدامى إلى الليبراليين الذين طردوا من بلادهم على إثر فشل ثورتى ١٨٣٠ و١٨٤٨ : كذلك سنجد أن كثافة الأنواع الفولكلورية ( أى حجم وجودها ) تختلف من بلد إلى آخر . ففى الولايات المتحدة يكون الطابع العام للاحتفالات تجارياً أكثر منه شعبى . هذا بينما تسود أمريكا اللاتينية الأعياد الشعبية ذات الطابع الدينى والعلمانى على السواء »[٥١] .

( ٥١ ) نظريات الفولكلور المعاصرة ، ص ص ١٥٦ — ١٥٨ .



# الباب الثالث

## الاتجاهات المنهجية فى علم الفولكلور

الفصل الثامن : وحدة المنهج فى علم الفولكلور .

الفصل التاسع : الاتجاه التاريخى .

الفصل العاشر : الاتجاه الجغرافى وأطلس الفولكلور .

الفصل الحادى عشر : الاتجاه الاجتماعى ( السوسيولوجى )

الفصل الثانى عشر : الاتجاه النفسى ودراسة الطابع القومى .

# الفصل الثامن

## وحدة المنهج فى علم الفولكلور

إذا كان الهدف الذى تسعى دراسة الفولكلور إلى تحقيقه واحداً ، فإن السبل إليه يمكن أن تتعدد وتتنوع . وكما هو الحال فى العلوم الأخرى لا يعرف الفولكلور منهجاً واحداً شاملا . فقد تتابعت اتجاهات البحث — على طول تاريخ هذا العلم — الواحد بعد الآخر ، وهى الآن قائمة الواحد منها إلى جانب الآخر . ويرجع ذلك دون شك إلى الظروف التاريخية التى مر بها العلم ، وإلى تعدد وتنوع موضوعات دراسته .

ويمكننا أن نميز على وجه الإجمال — ومن قبيل التبسيط — أربعة اتجاهات فى الدراسة ، هى الاتجاه الجغرافى ، والاتجاه السوسيولوجى ، والتاريخى ، والسيكولوجى . ويساعد كل من هذه الاتجاهات — من ناحية معينة — على خدمة الهدف المشترك بينها جميعاً ، ألا وهو تفسير العلاقات القائمة بين الشعب والثقافة الشعبية ولا يمكننا أن نكتفى بالاعتماد على واحد فقط من هذه السبل المنهجية الأربعة ؛ ومن ثم يمكننا القول فى الواقع إنها تكون مجتمعة « المنهج الفولكلورى » أو « منهج الدراسة الفولكلورية » بمفهومه المعاصر . ولكننا نلاحظ هنا أن المنهجين التاريخى والجغرافى يركزان — فى المقام الأول — على الثقافة الشعبية نفسها . بينما تتجه أنظار المنهجين الآخرين — وأعنى السوسيولوجى والسيكولوجى — مباشرة إلى حاملى هذه الثقافة الشعبية .

ويعتبر المنهج التاريخى أقدم مناهج دراسة الفولكلور جميعاً . ويعرف بهذا الاسم ، أو باسم : المنهج التاريخى اللغوى ، نظراً لارتباطه الوثيق بالدراسات الأدبية واللغوية فى مراحل تطوره الأولى . ويرجع الاعتماد عليه فى الواقع إلى المراحل الرومانسية الأولى من تاريخ دراسات الفولكلور فى أوربا . وقد انبثقت الإشارات الأولى فى هذا السبيل من أعمال هردر Herder والأخوين جريم Jacob and Wilhelm Grimm وجميعهم من الألمان[1] . وقد تكثفت جميع تلك الجهود الرائدة فى ظل الصلة الوثيقة التى كانت تربط الفولكسكندة الألمانية فى ذلك الوقت بعلم اللغة ، وعلوم تاريخية أخرى ( مثل تاريخ القانون ) . وكانت المأثورات الشعبية الأدبية هى أول عناصر التراث الشعبى التى طبق الفولكلوريون

---

( ١ ) انظر محمد الجوهرى ، « حكايات البيت والأطفال . الأخوان جريم ودراسة الأدب الشعبى » . فى : أحمد أبو زيد وزملاؤه ، دراسات فى الفولكلور ، دار نشر الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص.ص ١٩ — ٩٦ . ويقدم هذا المقال دراسة لمجموعة حكايات الأطفال والبيت من خلال حياة الأخوين جريم ، كما يقدم دراسة لتاريخ علم الفولكلور وظروف نشأته الأولى من خلال استعراض ظروف نشأة جريم ودوافع اشتغالهما بهذا الفرع من فروع المعرفة .

الأوائل المنهج التاريخي فى دراستها . ونذكر أنفسنا هنا باقتراب هذه المأثورات الشعبية الأدبية من المفهوم الإنجليزى (الأمريكى الآن) فولكلور ، والمفهوم الفرنسى «التراث الشعبى» Traditions populaires . وسيظل الاتجاه التاريخى فى دراسة التراث الشعبي ركنا أساسياً من أركان الدراسة الفولكلورية لا غناء عنه . طالما أنه يعتمد – كما هو الحال فى علوم تاريخية أخرى – على الشواهد الأدبية والمتحفية التى ترجع إلى عصور غابرة ، ويحاول تفسيرها . فهذا الاتجاه أساسى فى كل حالة تكون فيها حاجة إلى تعقب أصل بعض عناصر التراث الثقافى الشعبى ، من أجل توضيح معنى غامض أو مجهول لأحد عناصر التراث المتداولة فى الحاضر ، وبيان علاقات التراث الشعبي التقليدى بالتحولات التاريخية التى طرأت على الثقافة الرسمية (أو الفردية كما يصفها ريشارد فايس)(٢) . وما من شك فى أن الغلو فى الاعتماد على المنهج التاريخى قد ينطوى على خطر الإغراق فى التتبع التاريخى لبعض المشكلات الفرعية التفصيلية مما يحجب عن ناظرى الباحث رؤية السياق الحي للحياة الشعبية الحاضرة ، وما تضطرم به من تنويعات وتشكيلات متعددة . هنا تفقد الدراسة الفولكلورية حيويتها وتتحول إلى دراسة جافة تفتقر إلى حرارة الحياة ، لا يعنيها سوى التتبع الأثرى لمشكلات جزئية لا تستطيع مهما حاولت أن تقدم لتاريخ الثقافة سوى ملاحظات هامشية لا غناء فيها .

ولذلك انتبه رواد علم الفولكلور إلى ضرورة استكمال النظرة التاريخية – التى تسعى إلى تحديد البعد الزمانى للظاهرة الشعبية المدروسة – بالنظرة الجغرافية ، التى تعمد إلى تعيين البعد المكانى لنفس الظاهرة . فمن خلال الجمع بين البعدين الزمانى والمكانى فى النظر إلى الظاهرة المدروسة ، تتكون لدينا صورة حية متحركة لهذه الظاهرة . ومن الثابت أن الارتباط الجغرافى لعناصر التراث الشعبى ، أى ارتباط هذه العناصر بظروف المنطقة والجماعة التى تسكن مكاناً معيناً ، ذو تأثير حاسم على هذه العناصر. بينما نعرف أن الإبداع الثقافى الرسمى – الذى يتم فرديا أساساً – أكثر استقلالا عن البيئة المكانية أو ظروف المنطقة بمفهومها الجغرافى ، ولكنه فى مقابل هذا أكثر ارتباطاً وخضوعاً للسياق التاريخى الزمانى . ولذلك تحتل النظرة المكانية إلى التراث الثقافى المكانة الأولى فى المفهوم المعاصر لدراسات التراث الشعبى (والفولكسكندة على وجه الخصوص) . ومن ثم يمثل التسجيل الجغرافى للتراث الشعبي المعاصر الذى يحرص كل الحرص على ربط المعلومة بالمكان ، نقطة البداية التى تنطلق فيها أى دراسة علمية لأى ظاهرة من ظواهر الثقافة الشعبية . وينعقد إجماع الباحثين اليوم على أن البيانات أو المعلومات الفولكلورية التى لا يتحدد بجوارها اسم المكان الذى تنتمى إليه تكون عديمة القيمة . وقد يمكن التجاوز – فى ظروف معينة – عن تاريخها ، ولكن لا يمكن الاستغناء عن تحديدها جغرافياً بحال من الأحوال . وقد أصبح أسلوب العرض بالخرائط الوسيلة المعينة للنظرة الجغرافية فى دراسة التراث الشعبي ، كما هو الحال فى علوم ومجالات أخرى كثيرة . فالخريطة الفولكلورية هى التى تمنح

(٢) R. Weiss, Volkskunde der Schweiz, Zurich, 1946, pp. 6-11.

المعلومات المكانية صورة واضحة ومحددة ، وتتيح لنا إدراك مدى انتشار ظاهرة معينة بنظرة واحدة ، وبالتالى تحديد بعض العوامل أو المؤثرات المرتبطة بالمكان ( كالحواجز الجغرافية ، وغيرها من الظروف الطبيعية ، والوحدات الاقتصادية ووحدات المواصلات ، والأقاليم اللغوية ومناطق انتشار دين أو عقيدة معينة .. إلى غير ذلك من العوامل التى تتضح فى المكان ). وكل هذه العوامل مما يكون له الدخل الأكبر فى تحديد مصير ، وتحول ، واختفاء العنصر الثقافى الشعبى المدروس . وعلاوة على أن الاتجاه الجغرافى يسمح — من خلال العرض بالخرائط — بتوضيح التفاعل بين الأشياء والقوى الموجودة فى المكان ، فإنه يقدم لنا العنصر الثقافى فى إطار الكيان العضوى المتنوع للثقافة الشعبية ككل . ويصبح بوسع أطلس الفولكلور بخرائطه العديدة المتنوعة أن يؤيد هذا التفاعل ويبت فيه بآراء قاطعة .

غير أن كل خريطة فولكلورية لا تمثل سوى « لقطة » فوتوغرافية . وقد يستحيل فهم هذه اللقطة — هذه الصورة الثابتة — فى كثير من الأحيان إلا من خلال التعرف على تطورها . ولن يتسنى ذلك بالطبع إلا عن طريق الاستعانة بالمنهج التاريخى ، الذى يحول لنا هذه اللقطة إلى « فيلم » ، إلى شريط ملىء بالحياة والحركة . عندئذ قد يتضح — مثلا — أن هذا الشاهد الوحيد المنعزل على أى معلومة من المعلومات كان ينتمى فى الأصل إلى منطقة متماسكة مترابطة ، أو — على العكس من ذلك — أن الشيء العام المنتشر على نطاق واسع قد انطلق فى الأصل من منطقة نشأة محدودة . وعندها يمكن تحديد نقطة الانطلاق هذه تحديداً تاريخياً .

من هذا يتضح بكل جلاء أنه لا مناص من الاستعانة فى نفس الوقت بالطريقتين الجغرافية والتاريخية كى نتمكن من فهم الموضوع المدروس — ببعديه الزمانى والمكانى — كشىء متطور وكائن فى آن واحد معاً . ونجد فى الممارسة الفعلية للبحث أن المنهجين يمتزجان ويرتبطان أوثق الارتباط ، فهذه الدعوة إلى الجمع بينهما ليست وليدة اعتبارات نظرية فقط .

ويشترك هذان المنهجان فى أنهما ينظران إلى عنصر الثقافة الشعبية المدروس بمعزل عن حامله إلى حد ما . ولكننا يجب أن ندرك هنا أن الإنسان حامل هذا التراث الشعبى هو الذى ينقل هذه الظاهرة عبر الزمان وينشرها عبر المكان ؛ فهو وراء الظاهرة المدروسة ، ولا وجود ولا حياة لهذه الظاهرة بدونه ويصدق ذلك بشكل أخص على العادات ، والمأثورات الشفاهية ، والمعتقدات بأشكالها المختلفة ، والمعارف الشعبية التى لا يمكن أن نصادفها بعيداً عن حاملها . وكان لابد من نظرة أخرى جديدة — تتمثل فى المنهجين السوسيولوجى والسيكولوجى — تبرز لنا هذا الشعب — حامل التراث — وتؤكد على دوره ، وتحدد هذا الدور بدقة .

يهتم المنهج السوسيولوجي فى دراسة التراث الشعبي بتحديد البعد الاجتماعي لعناصر التراث موضوع الدراسة . فهذا الاتجاه لا يهتم بتاريخ أو مدى انتشار أغنية شعبية معينة أو حكاية معينة، بقدر ما يهتم بجماعة الغناء أو الجماعة التى تروى فيها الحكاية . ونشير هنا إلى أن الاهتمام بدراسة الارتباط الاجتماعى لعناصر التراث الشعبي فى ميدان الفولكلور أقدم من الدراسات السوسيولوجية الشعبية التى كانت قد بلغت حداً كبيراً من الارتقاء فى ألمانيا بالذات . وكل الميزة التى عادت بها الدراسات المذكورة على علم الفولكلور أن أكدت أكثر من أى وقت مضى النظرة السوسيولوجية فى الدراسة الفولكلورية . والمؤكد هنا على أى حال أن البحث الفولكلورى لا يستطيع – ولن يستطيع – سواء كان يتبع اتجاها تاريخياً أو جغرافياً تجاهل هذا السؤال الهام : فى أى جماعة محلية ، وطبقات اجتماعية ، وأى مهن ينتشر العنصر الشعبي المدروس : ولا شك أن تفكك الجماعات المحلية التى كانت تتمتع فى الماضى بقدر كبير من التماسك والعزلة ، وكذلك إعادة تكوين وترتيب الطبقات الاجتماعية ، قد بدأت تصبح ظاهرة عامة فى مجتمعنا النامى ، بعد أن عرفتها أوربا على نطاق واسع فى فترة التحول الاجتماعى الكبير ، ولا زالت تعرفها وإن كان بدرجة أخف حتى اليوم : ومن شأن هذه العمليات أن تدفعنا إلى زيادة الاهتمام بمشكلة البعد الاجتماعي للثقافة الشعبية بشتى عناصرها .

وواضح أننا فى ثنايا مراعاتنا للبعد الاجتماعي – الذى تهتم به الاتجاهات السوسيولوجية – نبحث فى حقيقة الأمر خاصية أو جانباً معيناً من سلوك الإنسان، حامل الثقافة . ولكن الاتجاه السيكولوجي يكرس كل اهتمامه لحامل الثقافة فقط . إذ يحرص على تحديد الموقف العقلي النفسي للإنسان الذى يوصف بأنه شعبي . فدراسة العناصر الشعبية هنا ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة لغاية أخرى . وما من شك فى أن النظرة السيكولوجية يمكن أن تعود على دراسة الفولكلور بفوائد جمة ، ولكن يجب أن نحذر من أن المغالاة فى الاعتماد عليها والأخذ بها يمكن أن يحول الفولكلور – أو دراسة التراث الشعبي – إلى سيكولوجيا . فالفيصل فى بقاء الدراسة الفولكلورية محتفظة بطابعها الأصيل المتميز هو ارتباط الاعتبارات السيكولوجية فى دراسة ظاهرة شعبية معينة باعتبارات تاريخية وجغرافية وسوسيولوجية صالحة للتطبيق على المواد الشعبية فى مجموعها .

هناك إذاً أربعة اعتبارات أو أربع نظرات يجب أن تتعاون جميعها فى إطار منهج الدراسة الفولكلورية وإن اختلفت درجة الامتزاج من حالة لأخرى . بحيث إننا نصف إحدى الدراسات بأنها تاريخية أو أخرى بأنها جغرافية وهكذا :

ويمكننا أن نوجز كلامنا فى نقاط محددة على النحو التالى :

يتكون المنهج الفولكلورى من :

١ – **النظرة التاريخية** : أى تحديد البعد الزمانى للعنصر الشعبي المدروس :

٢ ــ **النظرة الجغرافية** : ( التي تستخدم أسلوب العرض بالخرائط ) : أي البعد المكاني للعنصر المدروس .

٣ ــ **النظرة السوسيولوجية** : أي البعد الاجتماعي لحامل التراث الشعبي موضوع الدراسة .

٤ ــ **النظرة السيكولوجية** : أي الموقف العقلي النفسي لحامل التراث الشعبي :

ونود أن نؤكد أن قولنا بأن منهج الدراسة الفولكلورية ينطوي على الأخذ بهذه النظرات الأربع مجتمعة ليس صادراً عن رغبة في التوفيق أو التلفيق ، أو موقف يتهرب من الالتزام برأي معين محدد ولكن استعراضنا لأي نموذج سوف يثبت لنا بما لا يدع مجالا للشك أن الفهم الكامل المستوعب لأي ظاهرة لن يتيسر بدون أخذ كل هذه الأبعاد في الاعتبار .

ولو أننا أردنا أن نضرب مثلا على ذلك بطقس الصلاة على الميت ( صلاة الجنازة ) لقلنا إنه يتعين علينا في البداية أن نتعقب تاريخيًّا نشأة هذه الشعيرة وتطورها ( الصور قبل ظهور الأديان السماوية الكبرى لتوديع الميت رسميًّا أو دينيًّا ــ الوضع بعيد ظهور أحد الأديان السماوية الكبرى ــ ثم في العصور الوسطى . . إلخ ، حتى الوقت الراهن ) ، والتعرف على معناها الأصلي ( من توديع رسمي للميت وتعبير عن المودة له وتكريمه ، إلى مجرد طقس يمارس اليوم من قلة قليلة من المشتركين في الجنازة مستمداً بقاءه من ضرورته الدينية الرسمية ، خالعًا عن نفسه كل تعبير عن المودة والإعزاز الشخصي للميت ) : ومع ذلك فإن هذا التطور الذي أشرنا إليه لم يقطع نفس الخطوات في كل الدوائر ــ أو الوحدات ــ الثقافية داخل الأمة التي تنتمي إليها . ومن شأن خريطة العناصر الشعبية التي تعرض للموقف الراهن لهذه الشعيرة في مختلف أرجاء المجتمع أن تحدد لنا مدى انتشار الصور ودرجات التمسك المختلفة بهذه الشعيرة ، بحيث يتسنى لنا في النهاية على أساس هذه الخريطة أن نقسم المجتمع إلى مناطق ــ أو دوائر ــ ثقافية . وهنا تطرح علينا مشكلة البعد الاجتماعي نفسها ( سنلاحظ في هذا المثال بالذات أن مشكلة البعد الاجتماعي ، أي الاختلاف والارتباط بين الطبقات . . والمهن المختلفة . . إلخ ، أقل ظهوراً ، لارتكاز الممارسة أصلا على تقليد ديني ، له عمومية أشمل من المحددات الاجتماعية الأخرى ) . ثم يلزمنا في النهاية التعرف ــ من خلال النظرة السيكولوجية ــ على موقف الناس من هذه الشعيرة ، وما يرتبط بممارستها في نفوسهم من قيم وإحساسات . . إلخ .

على هذا النحو تقريبًا يجب أن نسعى إلى الهدف المنشود ــ وهو الفهم الشامل للظاهرة المدروسة ــ من المسالك المختلفة ، مع تأكيدنا مرة أخرى على أنه لا يحدث ولا يتعين على جميع الباحثين أن يسلكوا نفس الطريق بالتحديد . فلكل دراسة طابع مستقل متميز ، يحتاج ــ ربما بسبب طبيعة الظاهرة نفسها أو ثقافة الباحث ــ إلى التأكيد على نظرة معينة . فهذا المثال الذي عرضنا له ليس على نفس

الدرجة من الصلاحية للعرض بالخرائط — حيث إنه ينطوى على مضمون وإحساس أكثر مما ينطوى على أشكال أو صور متباينة — تتسم بها ظواهر أخرى ، كما أن التباين فيه لاعتبارات اجتماعية ليس واضحاً وضوح التباين فى نماذج أخرى . بينما النظرتان التاريخية والسيكولوجية تحتلان هنا مكانة أساسية . . . وهكذا المهم هنا ألا يركز الباحث على منهج معين ، بل يضع بقية المناهج فى اعتباره على طول البحث .

فدراسة التراث الشعبى ليست معقدة العلاقات من حيث المادة فحسب ، بل من ناحية المنهج أيضاً . لذلك يجب ألا يكون التحيز النظرى أو التأمل الفكرى هو الموجه والمحدد ، بل التنوع الحى للظاهرة المدروسة ، والخبرة الحية التى تتجلى فيها المعايشة الأصيلة للواقع المدروس . ذلك هو جوهر دراسة الفولكلور .

* * *

# الفصل التاسع

## الاتجاه التاريخي

### أولا : فلسفة التحليل التاريخي

إذا نظرنا إلى التراث الشعبي فى مجتمع ما وعند نقطة تاريخية معينة ألفيناه يمثل وحدة متجانسة متكاملة متماسكة ، برغم ما يقوم بين بعض أجزائه فى مختلف المناطق الجغرافية من اختلافات . فهذه الفروق والاختلافات الإقليمية لا تحجب الطبيعة الكلية العامة لتراث مجتمع ما فى زمن ما . ولكن إذا ما أعملنا مشرط التحليل التاريخي فى هذا الكيان الكلي المتماسك المتجانس ، أى حاولنا أن نتبين الراقات التاريخية التى يتكون منها ، لوجدنا الأمر مختلفاً عن ذلك أشد الاختلاف . فهذه فى الحقيقة عبارة عن تراكمات ترجع إلى عصور ماضية ، بعضها موغل فى القدم لا نستطيع أن نقيم الدليل على حدوده بدقة ، وبعضها تاريخي معروف لنا فى خطوطه العامة أو تفاصيله ، والآخر يرجع إلى عهود تاريخية قريبة العهد . ليس هذا فحسب . بل إن التحليل التاريخي يبين لنا بوضوح أن جانباً – يختلف مقداره من ثقافة لأخرى – لم ينشأ أصلا فى مجتمعنا الذى نعيش فيه ، ولم ينبت على أرض ثقافتنا التى نتناولها بالدراسة والتحليل . فهذا الجزء الذى نعنيه « مستعار » من ثقافات أخرى ، وقد تناولنا فى فصول سابقة بعض النظريات والدراسات العديدة التى تحاول أن تحدد بدقة ديناميات عملية الاتصال الثقافى هذه بين المجتمعات ، أو ما نطلق عليه اسم « عملية التثقف من الخارج »[1] .

وهكذا يتضح أن المنهج التاريخي فى دراسة عناصر التراث الشعبي يقوم على محاولة الكشف عن أصول ( ليس بالضرورة الأصول « الأولى » ) هذا التراث ، بمراحلها التاريخية المختلفة ، والنظر إليه نظرة تشريحية تعميقية على اعتبار هذا الكيان الثقافى الماثل أمامنا فى الحاضر كشىء متطور ومتغير عبر العصور ومن خلال الاحتكاك بالثقافات المختلفة .

ودارس الفولكلور لا يقوم بهذه المهمة باعتبارها نوعاً من الرياضة الذهنية ، أو من قبيل ممارسة « العلم للعلم » فحسب ، وإنما يقوم بها لهدف بعيد تخدمه كافة نشاطات علماء الفولكلور ، أعنى محاولة الكشف عن شخصية ثقافة شعب من الشعوب وتعيين سماتها العامة . والملاحظ فى هذا الصدد أن الظواهر الثقافية الشعبية يمكن أن تظل بمعالمها اللفظية أو المادية على حالها ، بينما تضفى عليها الثقافة مدلولا جديداً

( ١ ) انظر هذه المادة فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ص ٧٣ - ٨٢ .

أو تخلع عليها وظيفة مغايرة ، فهذا أيضاً جزء من التحولات التاريخية التى تطرأ على التراث الشعبى والتى تكشف عن الطبيعة الدينامية لشخصية شعب من الشعوب[٢] . ولكن فهم هذه الدلالات الجديدة للعناصر القديمة ، أو وضع بعض هذه العناصر فى الإطار الثقافى الجديد لا يتسنى بدون الرجوع إلى السياق التاريخى لتلك الثقافة . وبهذا تتضح لنا إحدى المهام الخطيرة التى يقوم على تحقيقها المنهج التاريخى فى علم الفولكلور .

ولعله يمكننا أن نحدد فى بندين رئيسيين أهداف الاتجاه التاريخى فى دراسة التراث الشعبى على النحو التالى :

أولاً : الكشف عن المنشأ التاريخى لمختلف عناصر التراث الشعبى وصولا إلى فهم التطور الذى قطعه كل عنصر من تلك العناصر سواء كان حكاية أو عادة معينة ، أو معتقداً ، أو قطعة من قطع الزى الشعبى . . إلخ .

ثانياً: تلخيص ذلك المعلومات المفصلة التى يتم التوصل إليها فى البند الأول لإعطاء نظرة عامة شاملة إلى الإطار التاريخى للتراث الشعبى لمجتمع معين . وذلك بهدف التعرف على العوامل التاريخية المحلية والأجنبية التى عملت على تشكيل تراث ذلك المجتمع وصياغته بالصورة التى صار إليها على مدى العصور .

ومن الواضح أن المهمة الأولى أو البند الأول من هذين البندين ، لا يمكن لهذه الدراسة — ذات الهدف العام — أن تطمح فى تحقيقها ، لأنها ستكون ثمرة العشرات والمئات ، بل أكاد أقول الآلاف من الدراسات . وهو ما لم يتحقق حتى الآن بالنسبة لتراثنا الشعبى فى أى من أنحاء وطننا العربى ، ونأمل أن يتحقق على أيدى الجيل الجديد من شباب الدارسين ، ومن خلال تطور مؤسسات البحث وأدواته فى بلادنا .

ولما كان البند الأول لم يتحقق بعد ، فإن البند الثانى لا يمكن أن يتحقق بالصورة التى نرجوه لها ، لأن مهمة الكشف عن المنشأ التاريخى لمختلف عناصر التراث الشعبى وتطورها هو الأساس الذى سوف ينهض عليه بناء الصورة العامة الشاملة للإطار التاريخى للتراث الشعبى . ولذلك سنحاول فى هذا الفصل

---

(٢) تعرف هذه العملية فى جانب منها باسم إعادة التفسير Reinterpretation ويعرفها هيرسكوفيتس Herskovits بأنها : « عملية إضفاء معان قديمة على عناصر جديدة ، أو العملية التى تغير فيها قيم جديدة الأهمية الثقافية لأشكال قديمة » . ومن خلال عملية إعادة التفسير يتكامل العنصر المستعار فى الثقافة المستعيرة . ويسمى كروبر هذا الطراز من التكيف الثقافى : « إعادة التنظيم » ، ويعد شكلا خاصاً من أشكال « التوفيقية » Syncretism

قارن مادة « إعادة التفسير » فى قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ص ٣٨ — ٣٩ .

أن نشق طريقاً وسطاً يمكن أن يأخذنا خطوة إلى الأمام على طريق الفهم التاريخي لتراثنا : حيث سنقدم نموذجا ، أو قل « عينة » للأسلوب الواجب فى تحقيق البند الأول من أهداف المنهج التاريخى فى علم الفولكلور . فنلقى الضوء على ظاهرة واحدة من ظواهر التراث الشعبي — اخترنا المعتقد الشعبى عن الجن — من أجل الكشف عن الأصول التاريخية لذلك المعتقد . ثم نقنع فى النهاية بتقديم بعض الخطوط العامة للدراسة التاريخية ، دون حاجة إلى الخوض فى كثير من الجزئيات ، على اعتبار أن الهدف المباشر لهذا الفصل هو إلقاء الضوء على طبيعة الاتجاه التاريخى فى علم الفولكلور وأبعاده .

وإذا كان التحليل التاريخي للتراث الشعبى عند أى شعب من الشعوب يكشف عن العناصر الأجنبية ، فإن ذلك يجب ألا يدفعنا إطلاقاً إلى الاعتقاد الخاطئ بأن ذلك الشعب عالة فى ثقافته على سائر الشعوب ، أو أنه ناقل أكثر منه مبتكر . فالحديث عن الاستعارة من ثقافات أجنبية يمكن أن يصدق فى كثير من جوانبه بالنسبة للثقافة الشعبية المصرية ، فهل معنى هذا أن الشعب المصرى قد قصر فى ابتكار الحضارة ، أو أنه شعب يفتقر إلى الأصالة ؟ ربما كان العكس هو الصحيح تماماً . ولكن ذلك يكشف لنا بوضوح كيف أنه من المستحيل على ثقافة ما أن تغلق نفسها دون الثقافات الأخرى ، ولا تتبادل معها الأخذ والعطاء .

كما يجب ألا يدفعنا إحساس قومى متضخم إلى التأكيد بشكل مبالغ فيه على الجوانب التى استعارتها الثقافات الأجنبية الأخرى من الثقافة المصرية ، أو الاهتمام بجانب العطاء دون الأخذ . فليس هناك شعب واحد ابتدع كيانه الثقافى برمته من داخله ، ودون تعامل مع الثقافات الأخرى . ولو تأملنا ثقافات أكثر الشعوب تحضراً فى الماضى أو فى الحاضر لوجدناها تقوم على نفس المبدأ . فاليونان القديمة ، أو الهند ، أو أوربا فى العصور الحديثة ، كل تلك الثقافات نهضت على أساس من جهدها الخاص وما استوعبته من خلاصة التقدم الثقافى فى العصور السابقة عليها . ومن هذا المزيج شيدت لنفسها هذا الصرح المجيد الذى نهضت عليه ثقافتها .

بل إن بعض مؤرخى الثقافة يؤكدون على نقطة هامة هى أن هذا الاحتكاك فى حد ذاته يمثل قوة دافعة للتطور ، فمن خلال التقاء العناصر الثقافية الوطنية بعناصر أجنبية تتولد الأفكار الجديدة والصور المبتكرة وتتقدم الحضارة . وإذا لم يحدث هذا التصادم أو هذا الصراع — إن شئنا لغة عصرية — لا يمكن أن يتولد تركيب جديد ، وإنما يتحول الاتصال الثقافى إلى مجرد تقليد أو استنساخ لا يحقق أى تقدم حقيقى للحضارة الإنسانية (٣) .

لذلك نقول إن الثقافة الإنسانية لا تقاس درجة أصالتها بكثرة أو قلة العناصر التى استعارتها من ثقافات أجنبية ، وإنما بمدى هضمها لتلك العناصر وقدراتها على استيعابها وإعادة إفرازها من جديد متفاعلة مع مخزونها الثقافى الأصيل . فثقافة الشعب المصرى فى العصور الوسطى الإسلامية قد تعرضت

(٣) انظر كذلك ، أدولف باخ ، الفولكلور الألمانى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

تقريباً لنفس المؤثرات التى تعرضت لها ثقافة شعوب المغرب ، أو غيرها من شعوب المنطقة ، ولكنها تميزت مع ذلك بكيان ثقافى متميز . إذ أنه بوسعك أن تتكلم عن « ألف ليلة وليلة » مصرية ، وأخرى عراقية بغدادية ، برغم أن بغداد والقاهرة جزءان من كيان ثقافى واحد كبير ، إلا أن المخزون المتوارث لدى كل مركز منهما جعل عملية التفاعل الحضارى فى كل تسير سيرة خاصة ، وتفرز فى النهاية نتاجاً متميزاً له شخصيته .

وغنى عن البيان أن كل ثقافة أصيلة تعيد تسديد ديونها ، ربما فى فترة لاحقة ، وقد يكون ذلك على نطاق أوسع أحياناً . حيث تعبر أجزاء من ثقافتها لشعوب أخرى ، وبذلك تساهم فى تطوير ثقافات أجنبية . وتشارك فى عملية التقدم الحضارى الإنسانى العالى . وقصة الحضارة العربية الإسلامية أوضح دليل على هذا . فقد بدأت نهضتها بامتصاص كل التراث المتقدم حولها ، واستوعبت إنجازات البشرية قبلها ، ثم كانت هى نفسها فيما بعد فى مطلع العصور الحديثة مصدراً نهلت منه الحضارة الأوربية . وكانت تلك الذخيرة هى القوة الدافعة للحضارة الأوربية التى استطاعت أن تقطع شوطاً أبعد على طريق التقدم . ثم دارت الأيام وأخذنا نحن فى عصرنا هذا نلتمس التقدم من جديد بإقامة جسور حضارية بيننا وبين الشعوب الأوربية . ومن خلال هذا الاحتكاك الجديد سوف تتولد حضارة عربية زاهرة فى المستقبل القريب ، وهكذا تدور عجلة الزمن. ولا حاجة بنا إلى الإشارة إلى أن هذه الاستعارة الثقافية لا تقتصر على الجوانب الرسمية فى الثقافة ، وإنما تشمل بالقطع مختلف جوانب الثقافة الشعبية ، مع تباين فيما بينها بطبيعة الحال فيما يتعلق بكمية هذه الاستعارة وأبعادها ومداها[٤] ويمكننا أن نسوق أمثلة لا حصر لها للمعتقدات الشعبية والممارسات والعادات التى تناقلتها الشعوب المختلفة ، كتلك التى استعرناها من شعوب مجاورة أو بعيدة ، أو صدرناها إلى ثقافات أجنبية . فبعض أدوات العمل الزراعى المستخدمة — أو التى كانت مستخدمة فى مصر — قد استعارها الفلاح المصرى من جيرانه . وبعض هذه الأدوات أعاد تصديرها — ربما بعد تطويرها — إلى الخارج ، خاصة إلى بلاد حوض البحر المتوسط . وقد قدم لنا هانز فينكلر فى كتابه « الفولكلور المصرى » محاولة لدراسة تاريخية لبعض أدوات العمل الزراعى فى مصر ( فى الباب الخامس من كتابه بعنوان « حول تطور وانتشار بعض الأدوات الزراعية » )[٥] وقد حدد فينكلر بكلمات واضحة هدف تلك الدراسة . فكتب يقول : « يميل الناس دائماً إلى الحديث عن أبدية الأشياء فى مصر فيعتقدون أن الفلاح ومحراثه ، وأن الفلاحة وطاحونة اليد التى تستعملها هى هى لم تتغير . . . والحقيقة أن وجود الأهرامات وغيرها من الآثار الفرعونية ، يغرى بالاعتقاد بوجود هذا النوع من الاستمرار فى الحضارة

---

( ٤ ) انظر باخ ، المرجع السابق ، وكذلك المراجع الواردة هناك ، والأمثلة العديدة التى يقدمها تأكيداً وتدعيما لهذه الحقيقة التاريخية الثقافية العامة من واقع الثقافة الشعبية الألمانية ، والثقافات الشعبية لمجتمعات أوربية وغير أوربية .

( ٥ ) انظر ، هانز فينكلر ، الفولكلور المصرى ، مرجع سابق ص ص ٣٩٦ — ٤٥٣ .

المصرية . ولكن لنختبر مدى صحة هذا الزعم من واقع دراسة أهم أدوات العمل الزراعى »[٦] .

وأشار فينكلر إلى المفارقة الطريفة المتعلقة بطبيعة البيانات التاريخية عن تلك الأدوات الزراعية . فى الوقت الذى تتوفر لدينا فيه بيانات وشواهد تفصيلية ترجع إلى العصور السحيقة ( نسبياً ) ، لدينا بيانات أخرى ترجع إلى عصور حديثة جداً ومعاصرة . وهكذا تفصل بين الفترتين فجوة يزيد طولها على بضع آلاف من السنين .

ولذلك أراد فينكلر لدراسته أن تحدد لنا أى الأدوات والوسائل ظل كما هو لم يتغير منذ العصر الفرعونى حتى اليوم ، وأيها تعرض للتغيير . ويزيد هدفه وضوحاً فيقول : « . . . وسنحاول بقدر ما نستطيع أن نحدد - على وجه التقريب - تاريخ ظهور آلات ووسائل فنية جديدة . ولا شك أن تكاثر مثل هذه التجديدات فى عصر معين يعتبر إيذانا ببدء مرحلة جديدة فى التاريخ الحضارى » .

ويؤكد فى صدر هذه الدراسة أن مصر ليست جزيرة نائية عن العالم تنمو حضارتها من نفس الجذور على مدى آلاف السنين . وإن كان موقعها بين الصحراء والبحار قد كفل لها درجة كافية من الانعزال ، أتاحت لشعبها أن ينمى شخصيته المستقلة . ولكن هذا الشعب كان كغيره من الشعوب فى تعامل مستمر متصل مع الشعوب الأجنبية . ولذلك يؤكد أننا إذا أردنا أن نتعرف على تاريخ أدوات ووسائل فنية معينة فى مصر ، فلا بد أن نضع أصلا تاريخ هذه الأدوات والممارسات أمام أعيننا . فليس تطورها على أرض مصر سوى جزء من هذا التاريخ[٧] . وبهذا يتضح أن هدف هذا العرض الذى قدمه فينكلر هو : « رؤية المادة المصرية فى مكانها الصحيح فى إطار تاريخ الحضارة العام ، لا فى داخل النطاق المصرى المحدود »[٨] .

---

( ٦ ) المرجع السابق ، ص ٣٩٦ .

( ٧ ) وقد أوضح فينكلر أن المادة التى جمعت حتى الآن عن أدوات العمل الزراعى - سواء من الدراسات الأنثروبولوجية أو من الحفريات المختلفة - تعطينا بالنسبة لكل من هذه الأدوات فكرة عامة عن الأشكال الموجودة . وتبين لنا بعض هذه الأشكال بوضوح كيف تطور كل منها عن الآخر . حيث يصبح بوسعنا نحن بعد ذلك أن نخمن هذه العلاقة بالنسبة لأدوات أخرى . وأوضح فينكلر خطته فى هذا التحليل على النحو التالى : « . . . وقد حاولت قدر استطاعتى أن أحدد علاقات أشكال الأداة أو الوسيلة الفنية ببعضها البعض . ومؤدى ذلك أنى اعتبرت من الناحية الفنية أن الشكل (ب) هو عبارة عن تطوير واستكمال لشكل آخر هو (ا) . ومن ثم يمكن اعتبار الشكل (ا) هو الأقدم ، والشكل (ب) هو المتفرع عنه ، وذلك فى شجرة نسب واحدة . ولكن يجب أن نلاحظ أن تسلسل النسب هذا لا يعطينا بالضرورة التسلسل التاريخى الحقيقى . وإنما هو يوضح كيف خرجت فكرة من الأخرى . وعملت بعد ذلك على تحديد مكان الأداة أو الممارسة المصرية فى داخل تسلسل النسب هذا » . فينكلر ، الفولكلور المصرى ، مرجع سابق ، نفس الصفحة .

( ٨ ) وقد تعرض فينكلر بهذه الطريقة وطبقاً لهذا المنهج لبعض أدوات طحن الحبوب ، وعملية الخبز ، والمواقد ، وأدوات وطرق التخزين ( تخزين الحبوب أو الماء أو غير ذلك ) ، أدوات الغزل وأدوات العمل الزراعى ( المحراث وأدوات تمهيد الأرض ، وأدوات الرى ، والمنجل ، وطرق الدرس وأدواته ) . انظر المرجع السابق ص ٣٩٧ وما بعدها .

ونفس هذا الكلام يمكن أن يقال عن العادات والتقاليد الشعبية المصرية. فبعض عادات وتقاليد دورة الحياة — خاصة الدائرة حول الموت — قد أخذناها عن أصولها العربية الإسلامية الأولى . وبعض عادات وتقاليد الزواج المصرية المعاصرة إنما هى وافدة علينا من أوربا ، وهكذا[٩] . وكثير من المعتقدات الشعبية المصرية استعارها المصريون من الشعوب السامية القديمة ، وبعضها ارتحل من مصر إلى أوربا . ولا حاجة بنا إلى أن نبرز بشكل خاص دور التفاعلات التاريخية فى تشكيل وصياغة الأعمال الأدبية الشعبية . فذلك الباب من أبواب التراث الشعبى هو أثراها جميعاً بالدراسة ، ولعل استعراضنا السابق للمدرسة التاريخية الجغرافية هو مجرد عينة من هذا الاهتمام .

* * *

## ثانياً : تحليل تاريخى للمعتقدات الشعبية حول الجن
## ( دراسة حالة )

سوف نحاول فى الصفحات التالية أن نتعقب التطور التاريخى لأحد عناصر التراث الشعبى المصرى، لكى نلقى شيئاً من الضوء على مصادره القديمة ، أو المؤثرات التى امتدت إليه من الثقافات الأخرى ، أو من بعض عصور الثقافة المصرية الغابرة . وأعتقد أننا لسنا بحاجة إلى أن نؤكد أن هذا البحث التاريخى لا يمكن أن يكون شاملا . ولا مستوفيا لكافة الأصول والمؤثرات التى ساهمت فى تشكيل الظواهر المدروسة . فإن حدود هذا العرض مقيدة بمدى التقدم الذى أحرزته الدراسة التاريخية لبعض العناصر المدروسة . ثم إن اختيارنا للعناصر التى سنتناولها فى ضوء التحليل التاريخى لم يخضع لوجهة نظر معينة ، وإنما هو محكوم أيضاً بالوضع الراهن لدراسة التراث الشعبى المصرى أيضاً ، لأننا لم نقدم جهداً خاصاً فى هذا السبيل . وإنما كل غايتنا أن ننجح فى تقديم بعض نماذج التحليل التاريخى للتراث الشعبى .

### ١ — فكرة عامة عن المعتقدات الشعبية حول الجن :

ظفر موضوع الجن فى المعتقد الشعبى المصرى ، والإسلامى عموما ، بكثير من الاهتمام من جانب الدارسين الأوربيين ، وإن كانت دراساتهم تلك تشوبها بعض أوجه القصور ونواحى النقص ، التى

---

( ٩ ) انظر عديداً من الشواهد والتحليلات فى دراسة علياء شكرى المعنونة «الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر من العصر المملوكى حتى العصر الحاضر» ( رسالة دكتوراه منشورة باللغة الألمانية )، مرجع سابق ، وكذلك الفصل الأول من كتابنا هذا، خاصة الحاشية رقم ٥ التى أبرزنا فيها أهداف التحليل التاريخى لعادات الموت التى استهدف هذا البحث تحقيقها .

لا نرى مبرراً للدخول فى مناقشتها فى هذا المقام[١٠].

وليست مهمة هذه الفقرة أن تفيض فى الحديث عن هذه الظاهرة الاعتقادية الغنية المتشعبة بتفاصيلها الوفيرة ، فقد أفردنا لذلك دراسة مستقلة[١١] وإن كان من الممكن أن نقدم هذه الطائفة من المعتقدات الدائرة حول الجن فى كلمات قليلة مختصرة ، لنكون معاً أرضية مشتركة للموضوع ، قبل الدخول فى هذا التحليل التاريخى .

يفترض المعتقد الشعبى أن الجن أسبق خلقاً من بنى آدم . وهى كائنات وسطى بين الإنسان والملائكة ، مخلوقة من النار . وتستطيع الجن أن تتشكل بأشكال كثيرة . فيمكن أن تأخذ شكل الآدميين ، والكلاب والحمير ، والقطط . . إلخ . كما أنها تستطيع إخفاء نفسها عن أنظار البشر عندما تريد . ولكنها مع ذلك تأكل وتشرب ، وتحمل ، وتلد كالبشر . بل إنها تموت ، لكن بعد حياة بضع مئات من السنين[١٢] .

أما عن أماكن إقامة الجن أو تواجدهم فنرى أنه لما كانت الجن مخلوقة من النار ، كان من الطبيعى أن تفضل النار كأماكن لتواجدها . . إلا أن المقر الرئيسى لتواجد الجن فى رأى المعتقد الشعبى المصرى ليس هو النار ، وإنما الأرض . فالجن يعيشون عادة تحت الأرض . ولما كانت الجان تعيش تحت الأرض أساساً ، أصبح من المعقول أن تعتبر الناس الآبار ، والكهوف ، والأماكن الخربة من الأماكن التى يكثر تواجد الجن فيها ، إذ أنها تعتبر إلى حد ما منافذ إلى العالم السفلى . كما أنهم يقطنون البلاد البعيدة ، وفيها عادة تكون ممالكهم . وتظهر الجن فى جميع الأماكن المهجورة أو غير المطروقة : كالطرق الزراعية ، وفى الصحراء ، والبيوت الخربة ، والأنهار ، والحمامات . كذلك توجد كثيراً فى الأماكن النجسة «كالحمامات والحشوش والمزابل والمقامين والمقابر» . أما عن أماكن تواجدهم داخل البيت فتفضل الفرن والمرحاض . . . كذلك تعتبر المقابر الفرعونية والأماكن المظلمة داخل المقابر القديمة مأوى للجان .

أما عن اللغات التى يتكلمها الجن فهناك كثير من الشواهد على أنهم يتكلمون لغات غير مفهومة أو معروفة لنا ، ومع ذلك تنقل لنا كتب التراث عنهم كلاما وحواراً كثيراً باللغة العربية .

---

(١٠) شغل نفر غير قليل من المستشرقين أنفسهم بهذا الباب الهام من أبواب المعتقدات الشعبية ، على النطاق الإسلامى العام ، أو بالتخصيص على مصر بالذات . وقد ناقشت أهم هذه الدراسات فى بحث سابق : انظر : محمد الجوهرى ، الجن فى المعتقد الشعبى المصرى ، مقال فى المجلة الاجتماعية القومية ، العدد الأول من المجلد التاسع ، يناير سنة ١٩٧٢ ، ص ص ٩٥ — ١٣٠ ، خاصة ص ص ٩٦ — ٩٩ .

(١١) انظر دراستنا المشار إليها بالمجلة الاجتماعية القومية ، كما سنتناول دراسة المعتقدات الشعبية حول الجن بمزيد من التفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب ( المدخل إلى الفولكلور المصرى ) الذى سنخصصه للمعتقدات والمعارف الشعبية ، والذى نأمل أن نتمكن من إصداره فى فرصة قريبة بإذن الله .

(١٢) انظر محمد الجوهرى ، الجن فى المعتقد الشعبى المصرى ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ .

ومن خصائصهم أيضاً القدرة على قطع المسافات الطويلة فى زمن قصير ، هذا علاوة على عدد لا يكاد يقع تحت حصر من الصفات التى يمكن أن تطيل هذه القائمة بلا حدود(١٣).

أما عن أنواع الجن فإن السؤال الذى يتبادر إلى الذهن : هل هذه أنواع حقاً ، أى مختلفة نوعاً ، أم أنها مجرد تسميات مختلفة لشىء واحد ؟ وقد حسمنا هذه المشكلة بأننا يمكن أن نعتبرها جميعاً نوعاً واحداً من حيث هى مخلوقات غيبية ، غير مادية ، من طبقة غير طبقة البشر ، وغير طبقة الملائكة وأنها على خلاف الملائكة مثلا — التى تحيا فى تسبيح ربها وتنفيذ أوامره — ذات صلة أوثق بحياة الناس ورابطة أقوى بجوانب حياتهم المختلفة ، من هذه الناحية يمكن أن تعتبر هذه الأنواع نوعاً واحداً . لكننا يمكن كذلك — و إذا أردنا تحرى الدقة — أن نعتبر هذه المسميات المختلفة دلالة على أنواع مختلفة ، من حيث إن لكل واحد منها بعض الخصائص الأساسية التى تميزه عن غيره . فالغول يتخذ عادة شكلا أو أشكالا خاصة به ، ولا يمكن أن نطلق على اسم الروح أو « السيد » الذى يلبس المريض فى الزار اسم غول ، ولا شيطان . كما لا يمكن أن نقول إن المارد يسكن معنا فى المنزل أو فى مكان ما منه .

وقد استعرضنا فى دراستنا المشار إليها بصورة مفصلة بعض الشىء الأنواع التالية : الجن والعفاريت ، والشياطين ، والمردة ، وأرواح الموتى ، والروح ، والغول ، وأرواح الزار ( الأسياد ) ، والقرينة ( أم الصبيان ) ، والأخت ، والعمار . . . وغير ذلك .

أما عن العلاقة بين الجن وبنى الإنسان ، فقد حاولنا فى بداية بحثنا لهذه النقطة أن نتبين ما إذا كانت هذه العلاقة تسير فى اتجاه واحد : الإيذاء والإضرار ، أم المساعدة والتيسير ؟ ولاحظنا أن العلاقة تتضمن فى الحقيقة هذه الجوانب جميعاً ، ويتوقف ذلك فى كل حالة على موقف الناس منها : إجابتهم لمطالبها ، مراعاتهم لحقوقها وخصائصها . . . من ناحية ، وعلى طبيعة هذه المخلوقات فوق الطبيعية من ناحية أخرى . إذ أن بعضها جبل على الإضرار ، بل إن رسالته الأولى الإيقاع ببنى الإنسان ، وإنزال الكوارث بهم أينما وجدوا ، ومهما كان سلوكهم . وعملنا فى عرضنا لهذه النقطة على توضيح هذه الجوانب المختلفة للعلاقة بين الجن وبنى الإنسان(١٤).

## ٢ — الجن والأرواح فى المعتقد البابلى والآشورى :

من المهم أن نوضح من البداية أن لدينا اليوم كم هائل من الوثائق التى تكشف عن المعتقدات

---

(١٣) محمد الجوهرى ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ وما بعدها ، وكذلك المراجع العديدة المشار إليها هناك .

(١٤) انظر محمد الجوهرى ، المرجع السابق ، ص ص ١١٢ — ١١٤ .

البابلية والآشورية المتعلقة بالجن والأرواح . والسبب فى ذلك يرجع إلى طبيعة موقع هذا المعتقد من النسق الديني العام . لذلك نجد المؤلفات والوثائق الدينية البابلية والآشورية مليئة بمعلومات عن الجن والأرواح ، ويصدق هذا الحكم بشكل أخص — بطبيعة الحال — على النصوص السحرية التى وصلتنا عن هاتين الحضارتين . وهى جميعها نصوص موغلة فى القدم، من الواضح أن أصحابها كانوا يجلونها ويحفظونها فى منزلة عزيزة عليهم ، ويحتفظون بها فى مكتباتهم .

والجن والأرواح فى المعتقد البابلى والآشورى أيضاً عبارة عن كائنات وسيطة بين مستوى الآلهة الرفيع ومستوى البشر. وهى كائنات غامضة تحوطها الأسرار ويصعب وصفها وصفاً دقيقاً . ومن هنا نجد أنها لا تظهر فى الغالب بنفسها بصورة مشخصة بقدر ما تظهر بما تحدثه من مؤثرات ملموسة للبشر. وتعتبر هذه الأرواح فى بعض الأحيان أبناء للإله أنو Aun ، وأحياناً أخرى تنسب إلى إيا Ea، وأحياناً إلى نيرجال Nergal . ولكنها فى الغالب ، أيًّا كان نسبها أو قرابتها الروحية ، عبارة عن رسل الآلهة(١٥) .

وأغلب هذه الأرواح كانت كائنات شريرة . فالأرواح الخيرة قليلة نسبيًّا . ولكن الطريف أن هذه الأرواح الطيبة قليلة الفائدة ضعيفة الوزن بسبب وجود الآلهة ، الذين يمثلون قوة كافية لموازنة الأرواح الشريرة والتصدى لها . وكذلك نجد فى النصوص الدينية الشخص يدعو الآلهة الكبار أن يوقفوا الأفعال الشريرة التى يأتيها أتباعهم من الجن ( أو الأرواح ) ، ولا يعد هؤلاء الآلهة مسئولين عن تلك الأفعال الشريرة . كذلك نلاحظ أن الأعمال السحرية لا توجه أبداً ضد الآلهة ، وإنما ضد تلك الأرواح. وحتى لو كانت بعض تلك الآلهة قاسية وشريرة كالإله نيرجال — على سبيل المثال — فإن السحر لا يوجه ضدها . أو السحر الرسمى على الأقل . والاعتقاد الكامن وراء ذلك هو استسلام الإنسان أمام إرادة الله ، فإذا حكم الإله عليه بأى ضرر فعليه أن يتقبله راضياً .

وأهم الأرواح الطيبة روحان هما لاماسو Lamassu وشيدو Shedu . ولو أن الاسم الثانى يمكن فى بعض الأحيان أن يطلق على أحد الأرواح الشريرة . لكن فى هذه الحالة يعدل اسمه فيصبح «شيدوليمنو» Shedu Limnu (أى الروح الشرير) . وقد كان هذان الروحان الطيبان فى الأصل أرواحًا حارسة للبيوت ( أى تعادل مفهوم العمّار فى السحر المصرى الإسلامى )(١٦) ، ثم تطورت فيما بعد وأصبحت أرواحًا حارسة بصفة عامة. فنجدهما مثلا يحرسان الآلهة « عشتار» Ishtar فى رحلاتها . وقد بين رسل الآلهة بعض الأرواح الخيرة الأخرى . ولكن الملاحظ أن كل الأرواح الطيبة عبارة عن كائنات

(١٥) انظر تسبندن ، المرجع السابق ، ص ١٠٣ ، وخاصة المراجع الوارد ذكرها فى الحاشية رقم (١) على تلك الصفحة ، حيث يورد المؤلف عديداً من المؤلفات والنصوص التى غطت هذا الموضوع .

(١٦) العمار مفهوم شائع فى السحر الإسلامى المصرى الرسمى ، تقوم بسكنى المنزل وحمايته ، ولا يستطع الساحر أن يستدعى روحاً معيناً إلا بعد استئذانها أو إبعادها حين إنهاء العمل ، انظر محمد الجوهرى فى استخدام أسماء الله فى السحر . . . . ، مرجع سابق . وكذلك أحمد أمين ، قاموس العادات والتقاليد المصرية ، مرجع سابق .

خليط من البشر والحيوانات[١٧]. ويستخدم السحرة الأرواح عادة لمقاومة الأرواح الشريرة والقضاء على تأثيرها الضار[١٨].

وهذه النقطة وثيقة الشبه بالمعتقد الموجود فى السحر الإسلامى. فالجن الطيبة — التى لا تلعب سوى دوراً ضئيلا فى المعتقد السحرى الشعبى ( غير الرسمى ) نجدها تمثل مكانة هامة فى المعتقد السحرى الرسمى، حيث يستعين بها السحرة لمقاومة الجن الشريرة[١٩]، ونجدها تلعب دوراً متميزاً فى حكايات « ألف ليلة وليلة »، حيث تقوم بدور الروح الحارس للبطل، وتخلصه من المواقف الصعبة والمآزق الحرجة والمخاطر بصفة عامة[٢٠].

ويصنف المعتقد الشعبى البابلى الأرواح الكثيرة إلى أصناف أو مراتب معينة، وهى أسماء لا تدل على الأنواع، وإنما تدل على اسم الروح الذى كان يسودها أو يوجهها ( أو يحكمها ) فى الأصل. ويبلغ عدد هذه المراتب سبعة مرات فى العادة. ولذلك نجد أدعية وتعاويذ كثيرة ضد «السبعة». ومعروف جيداً شيوع مصطلح « ملوك الجن السبعة » فى الكتابات السحرية الإسلامية المعاصرة. وإن كانت أسماء هؤلاء الملوك فى الكتابات السحرية البابلية تزيد فى العادة على سبعة، لو حاولنا إحصاءها بدقة[٢١].

ومن هؤلاء الملوك السبعة الروح «ألو» Alu أو ( آلا A-LA ) وهو عبارة عن شخص مختلط الملامح ليس له فم ولا شفاه ولا أذنان، يسير فى الشوارع ليلا لكى يقلق نوم الناس ويزعج السائرين ويخيفهم. وهو يفضل المعيشة فى الخرائب والبيوت المهجورة، وهى صورة معروفة جيداً عن الجن فى المعتقد الإسلامى. أما « أشاكو » فيعمل على نقل الأوبئة ونشرها بين الناس كما يفعل بعض الجن أيضاً. ومنهم أيضاً الروح « إتيمو » Ettimmo، وهو الاسم الذى يطلق على أرواح الموتى، الذين يعيشون فى العالم الآخر حياة

(١٧) قارن ذلك مع مفهوم إنسان الماء، أو جنية البحر أو الجنى الذى يتشكل على هيئة إنسان له قدمان مشقوقان كأقدام الماعز وغير ذلك، قارن محمد الجوهرى، الجن فى المعتقد الشعبى المصرى، مرجع سابق.

(١٨) انظر حول هذا الموضوع :

Conteanu, 6., *La Magie Chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris, 1948, pp. 80 ff.

وكذلك تسبندن، المرجع السابق، ص ١٠٤.

(١٩) وتؤكد لنا تلك النقطة التمييز الذى سبق أن أوضحناه بين السحر الرسمى والسحر الشعبى. انظر مقالنا الذى يحمل هذا العنوان، والمنشور فى المجلة الاجتماعية القومية، عدد مايو ١٩٧٠.

(٢٠) انظر حول هذا الموضوع سهير القلماوى، ألف ليلة وليلة، القاهرة، دار المعارف ( مكتبة الدراسات الأدبية — ٦ ).

(٢١) وتنطبق نفس هذه الملاحظة على عدد الأسماء الحسنى فى الكتابات السحرية الشعبية الإسلامية. فهى تقدم على أنها تسعة وتسعين اسماً، ولكننا لو عددنا مجمل عدد الأسماء التى يحصرها أى كتاب أو مؤلف لوجدناها تزيد على ذلك بكثير، بحيث لا يعنى هذا الرقم سوى مجرد رمز للكثرة العددية. انظر محمد الجوهرى، استخدام أسماء الله فى السحر، مرجع سابق.

قلقة غير راضية ، لأنهم ماتوا فى حادث ، أو ماتوا غيلة على نحو أو آخر . وهى صورة تذكرنا كثيراً بأرواح الموتى فى المعتقد الشعبى المصرى المعاصر (٢٢).

ومن الأرواح ذات الدور البارز « لا ماشتو » Lamashtu وهى كائن خرافى يتخذ هيئة متوحشة له رأس أسد وجسم أنثى ، تمسك فى كل يد من يديها ثعبان . ووظيفتها الأساسية أن تهاجم النساء الواضعات حديثاً كى تسرق منهن المواليد الجدد. ويورد كونتنو Contenau نصاً سحرياً عن لا ماشتو جاء فيه : « . . إنها تتسلل من خلال النافذة ، زاحفة كالحية ، وتدخل البيت ثم تغادره وهى تقول : أعطونى أطفالكم أرضعهم ، وأعطونى بناتكم أحافظ عليهن . إننى أريد أن أرضع بناتكم الصغار من ثديى » (٢٣).

ولعل الشبه بين هذه الشخصية وشخصية القرينة الشائعة فى المعتقد الشعبى فى مصر ، وسوريا ، وفلسطين ، وشمال أفريقيا واضح كل الوضوح . ومع أن تسبندن يؤكد أن شخصية القرينة المصرية لها أصول ولها نشأة مستقلة ( يعنى مصرية فرعونية ) ، إلا أنه لا يمنع أنه قد حدث على أرض مصر امتزاج بين المؤثرات الثقافية البابلية القديمة والمصرية القديمة .

ثم هناك ملاحظة أخرى على صورة الجن فى المعتقد البابلى القديم ، مؤداها أن الجنية الأنثى تمثل شخصية متطورة واضحة المعالم تلعب دوراً بارزاً ، ويرد ذكرها فى مناسبات عدة ، وهى بذلك تقترب كثيراً لشخصية السعلاة كما نعرفها فى التراث السحرى الإسلامى المصرى ، والعربى عموماً .

كذلك شخصية الجن الطيارة المعروفة فى السحر المصرى نعرفها بوضوح تام ، وتؤدى نفس الدور فى المعتقد البابلى ، فى صورة « بازوزو » Pazuzu ملك أرواح الرياح الشريرة .

ونجد عموماً أن الجن والأرواح الشريرة فى المعتقد البابلى تسبب للبشر الكوارث ، والحمى ، والطاعون ، والمرض بأنواعه . كما تسبب المضايقات اليومية الصغيرة : كالصداع ، والخلاف بين الزوجين أو أفراد الأسرة الواحدة ، والسقوط المفاجئ على الأرض ( الانكفاء ) . ولكن دورها البارز المؤكد يبدوا بكل جلاء فى إثارة الحب ، والكراهية ، والغيرة . وهى لا تقتصر على مضايقة بنى الإنسان ، وإنما تمتد آثارها وألاعيبها الشريرة إلى الحيوانات أيضاً .

وفى الوقت الذى تشير فيه النصوص الدينية السحرية البابلية القديمة إلى مضايقة الأرواح الشريرة للآلهة الكبار نفسها ، لا نجد لمثل هذا المعتقد أثراً فى المعتقد الشعبى الإسلامى ، الذى قضى فيه الحس

(٢٢) انظر حديثنا عن أرواح الموتى بوصفها نوعاً من أنواع الجن فى المعتقد الشعبى ، فى مقالنا الذى سلفت الإشارة إليه ، ص ١٠٨ وكذلك المراجع الواردة هناك .

(٢٣) انظر كونتنو ، السحر عند الأشوريين والبابليين ، مرجع سابق ، ص ٩٦ ، وكذلك تسبندن ، المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

الوحدانى الصارم على أى معتقد من هذا النوع ، لأن الشقة بين الله ومخلوقاته أكبر من أن تتعرض لعلاقات من هذا النوع .

أما عن الصور التى تتشكل بها الأرواح البابلية والأشورية فهى عديدة متنوعة ، فقد تتخذ فى بعض الأحيان صوراً حيوانية ، أو إنسانية ، أو وحشية غريبة ، أو مختلطة من عناصر متنوعة فى نفس الوقت . ولكن أشهر الصور التى تتشكل فيها هى صور : الثيران ، والفهود ، والحيات ، والعقارب ، وبعض أنواع الطيور . وهى نقطة شديدة الشبه بما نعرفه عن الجن فى المعتقد الشعبى المصرى المعاصر .

أما عن الطعام المفضل عند تلك الكائنات البابلية فهو الدم ( خاصة الدم البشرى ) ، وهو ما نعرفه عن الجن أيضاً .

والوسيلة الناجعة لمقاومة مثل هذه الكائنات هى السحر ، أو الوسائل فوق الطبيعية عموماً . ولهذا لانعجب عندما نجد السحر يمثل مكانة فائقة الأهمية فى النسق الفكرى عموماً ، والنسق الدينى بوجه خاص ، عند البابليين القدماء . ولما كان التراث السحرى البابلى قد انتقل إلى العرب المسلمين عموماً فلا نفاجأ عندما نرى التراث الإسلامى يشير إلى أن السحر قد ظهر فى بابل أول الأمر . فبابل هى فى تراثنا الرسمى والشعبى « أرض السحر » .

ومن العناصر المضادة بطبيعتها لتلك الأرواح ، ومن ثم تستخدم فى مقاومتها والتغلب عليها ، نجد الماء يلعب دوراً خاصًا عند البابليين . أما النار فلا يرد لها ذكر عند البابليين كمادة صنع منها هؤلاء الأرواح أو يقيمون فيها أساساً . ذلك أن النار عند البابليين هى عنصر مقدس وطاهر . بل إن آلهة النار هى خير معين للساحر لمقاومة تلك الأرواح وإحكام سيطرته عليها . ولهذا السبب كان السحرة فى بابل يستخدمون دائماً النار والبخور ضد هذه المخلوقات . فإذا وجدنا السحرة المصريين المسلمين اليوم يفعلون نفس الشيء لنفس الغرض ( أى يستخدمون النار والبخور لطرد الأرواح الشريرة ) ، فإنهم فى الحقيقة يفعلون ذلك ضد التصور الإسلامى الرسمى الذى يرى أن الجن قد خلقت من نار ، وأن النار تعتبر لذلك عنصرا شيطانيا ، غير طاهر فى ذاته .

أما معرفة اسم الجن أو الروح الذى يضر بالإنسان فيعد وسيلة فعالة للسيطرة عليه وقهره بهذا الاسم ، وهو معتقد راسخ عند البابليين كما هو عند السحرة المسلمين سواء . وهو أمر فصلنا فيه القول فى رسالتنا التى انصبت أساساً على استخدام أسماء الله فى السحر ، والتى قدمنا لها بفصل عن أهمية الأسماء عموماً فى المعتقد الشعبى على مستوى العالم ، وفى المجتمع العربى المسلم(٢٤) .

---

(٢٤) يمثل الاسم فى جميع الثقافات الشعبية قوة خاصة . وهو مرتبط بشخصية صاحبه بواسطة قوة روحية . فمن يتحكم فى اسم إنسان بواسطة عمليات سحرية ، فإنه بذلك يسيطر عليه نفسه . وقد لعبت هذه الخاصية السحرية للاسم – ولا زالت تلعب – دوراً شديد الأهمية فى الحياة الروحية لجميع الشعوب وفى جميع العصور . وبوسعنا أن نورد كثيراً من الشواهد والأمثلة التى توضح لنا أننا هنا بصدد ظاهرة إنسانية عامة . ونظراً لأن الشياطين والأشرار يمكن أن يسيئوا استخدام الاسم ويستغلوه فى الإضرار بصاحبه ، فإن الإنسان يهتم أكبر الاهتمام إما باختيار اسم يطرد الأرواح الشريرة بسبب قبحه ، أو إخفاء الاسم =

ولا تقتصر الممارسة السحرية الموجهة ضد هذه الأرواح أو الساعية إلى استخدامها ؛ لا تقتصر على الأدعية والكلمات والبخور ، ولكنها تتضمن كذلك عديداً من الممارسات والأساليب الفنية والعمليات الدقيقة التى تستخدم فيها النباتات ، والمعادن ، والشموع . . إلخ . وكلها أمور نعرفها بتفاصيلها فى المعتقد السحرى المصرى[٢٥] . ومن أبرز تلك الممارسات أيضاً استخدام العقد ، ووضع الأحجار عند رأس المصاب ( الممسوس ) وعند قدميه . . إلخ .

أما التمائم (أو الحمائل) أو الأحجبة المكتوب عليها بعض النصوص السحرية التى تستهدف تحصين الشخص ضد إصابات الأرواح وتعرضها له فهى موجودة بكثير من تفاصيلها عند البابليين ، قريبة قرباً مثيراً من نظائرها عند المسلمين المعاصرين ، ولا يقتصر تعليق تلك الأحجبة على جسم الإنسان (خاصة حول رقبته ، وعلى رأسه ، وعلى ساعده ... إلخ ) ، وإنما تعلق كذلك على المبانى ، والدواب ، والأشياء الثمينة ( كالسيارات حديثاً ، أو العربات قديماً ) . . إلخ[٢٦] .

## ٣ ـ الجن والأرواح فى المعتقد المصرى القديم ( الفرعونى )

يبدو تأثير المعتقدات المصرية القديمة على الاعتقاد فى الجن فى المجتمع المصرى المعاصر أوضح ما يكون فى إدخال أرواح الموتى ضمن الجن . وقد أشار تسبندن بوضوح إلى أن الثقافة العربية الجاهلية لم تكن

---

= الحقيقى عن الناس . ويندرج تحت الأسلوب الأول العادة المنتشرة لدى كثير من الشعوب والخاصة بتغيير الاسم فى حالات الخطر لتضليل الأرواح الشريرة ، كأرواح المرض مثلا . وما زالت هناك عادة منتشرة فى مصر حتى الآن مؤداها أن يمنح الوالدان اللذان توفى لهما أطفال كثيرون وليدهما الجديد اسماً قبيحاً . كما يحدث أحياناً أخرى أن تمنح الأسرة الولد الجديد اسم أحد الأسلاف أو الأقارب الذى عمر طويلا « كى يعمر مثله » . ومن الممارسات الأخرى الواسعة الانتشار فرض الحظر ( التابو) على أسماء الموتى ، والأمراض الخطيرة كالسل والسرطان فيكنى عنها بأسماء أخرى .

ويصدق هذا أيضاً على السحر الإسلامى الذى تلعب فيه الأسماء – سواء كانت أسماء إلهية ، أو غير ذلك – الدور الأساسى . ويعتبر ميدان علم الأسماء هنا تتويجاً للميادين الأخرى : كعلم الحرف ، وعلم الخواتم والأشكال ، والمربعات ، والتنجيم وغير ذلك . فهى تعتبر جميعاً ذات أهمية ثانوية بالنسبة لهذا « العلم » .

(٢٥) وقد أفردنا فى دراستنا المشار إليها عن استخدام أسماء الله فى السحر ، التى سبقت الإشارة إليها ، فصلا كاملا لدراسة قواعد الممارسة السحرية وأركانها بالاستناد إلى كتب التراث السحرى وإلى الممارسة اليومية للسحرة الذين تناولناهم فى دراستنا الميدانية ، انظر ، المرجع المشار إليه ، الفصل الثانى من الباب الأول ، ص ص ٧٢ – ٩٠ . وكذلك ملحق الدراسة رقم ٢ الذى يتضمن تقرير الدراسة الميدانية لبعض المشتغلين بالسحر فى بعض المحافظات المصرية .

(٢٦) انظر تسبندن ، المرجع السابق ، ص ١١٠ .

تعرف الاعتقاد فى أرواح الموتى ، كما لم يشر إليه المعتقد الإسلامى الرسمى من بعيد أو من قريب(١٧). بل إننا لا نعثر فى القرآن الكريم على دليل واحد يشير إلى أن الجن يعيشون تحت الأرض. وإنما الأرجح أنهم يعيشون فوق الأرض وفى الفضاء الخارجى حتى السماء . أما الدين المصرى القديم فلم يكن يخشى شيئاً قدر خشيته لأرواح الموتى ورهبته منهم. فهى مصدر كل الشرور التى تصيب الإنسان . ويحدث أن يغادر بعض الموتى الأشرار – بعد دفنهم – قبورهم كى يعيثوا فى الأرض فساداً ويصبوا أذاهم على الناس . وهم الذين ينقلون إلى الأحياء المرض . ويشير إرمان Ermann إلى أن المؤلفات الطبية الفرعونية كانت تعتبر الموتى هم أصل كل مرض وسببه(٢٨) .

وتروى بعض النصوص المصرية القديمة حكاية الأم التى ترى شبح امرأة داخلا إلى غرفتها ليلا كى يؤذى طفلها الوليد . ولكنها تسرع بتلاوة إحدى الصيغ السحرية التى تحول بها بين هذا الشبح وبين إيقاع السوء بابنها(٢٩) . ويتضح لنا من نص هذا الدعاء أننا بصدد شخصية فرعونية تعتبر أصلا لشخصية القرينة التى يعرفها المعتقد الشعبى المصرى المعاصر . وإن كان يتضح كذلك من نفس النص أن القرينة الفرعونية ليست فى الحقيقة سوى روحًا من أرواح الموتى ، ولكننا نعرف أن شخصية القرين والقرينة اليوم تحمل كذلك معنى الروح الملازم للإنسان لا يفارقه لحظة فى نوم أو يقظة . وفكرة الملازمة هذه تذكرنا على الفور بمفهوم الكا ka عند المصريين القدماء . وتحفل الآثار الفرعونية بالكثير من الرسوم

(٢٧) ليس المقصود طبعاً مصير روح الميت أو شىء من هذا القبيل . ولكن المقصود – كما أوضحنا فى مقالنا عن الجن – الدور الذى تلعبه روح الميت فى نظر المعتقد الشعبى وعلاقتها بالأحياء ، ونظرتهم إليها ....إلخ . فالمعتقد الشعبى لا يستخدم الاسم كما هو هنا . وإنما يطلق على روح الميت اسم عفريت ، خاصة روح الشخص الذى مات مقتولا . . . . . . وهى لا تعرف باسم عفريت إلا إذا عرضت للناس بعد دفن الجثة . كما لا يطلق اسم عفريت على روح الولى مثلا إذا ما تبدت للناس فى صورة من الصور بعد دفنه . كما أن روح الرجل الطيب إذا ظهرت فى المنام لأحد الأحياء لا يقال لها عفريتاً ، بل روحاً . . . إلخ ، فاسم العفريت مرتبط بمدلول غير طيب أو غير محبب على الأقل . كما ننوه إلى أن هذا المفهوم الخاص المحدد للعفريت يختلف عن مفهوم العفريت كما ورد فى القرآن الكريم . انظر : محمد الجوهرى ، الجن فى المعتقد الشعبى المصرى ، مرجع سابق ، ص ١٠٨ .

(٢٨) Ermann, Ad., *La Religion des Egyptiens*, Paris, 1937. P. 349.

(٢٩) أورد تسبندن النص التالى نقلا عن إرمان :

« ابعد سريعاً من هنا أيها الآتى من الظلمات المتسلل خفية ، يا من أنفك خلف رأسك ، ونظراتك تتجه إلى الوراء . وليخفق مسعاك . أجئت كى تحتضن هذا الطفل ؟ إنى لن أسمح لك أن تقبله . ألتقتله بهذه القبلة ؟ إنى لن أسمح بذلك . ألتلحق به الأذى ؟ إنى لن أسمح لك بأن تأخذه بعيداً عنى . لن أسمح لك . لقد حصنته ضدك بأعشاب .... الممزوجة بالبصل – الذى يؤذيك ويؤلمك – وبالعسل الذى يجده الحى حلو المذاق ، ويجده الميت مراً.......» . نقلا عن : Ermann, Ad., *Zauberspruche fur Mutter und Kind*, Berlin, 1951, pp. 11 f.

وكذلك بلاكمان ، فلاحو الصعيد

Blackmann, W.S., *The Fellahin of Upper Egypt*, London,1928.

والشواهد المختلفة التى توضح بجلاء كيف أن الإنسان وقرينه (الكا) كانا يسلكان نفس السلوك ويأتيان نفس الأفعال ويلقيان نفس المصير . ومن الأشياء التى يبدو فيها الطابع المصرى الأصيل جليا بصورة مذهلة اعتقاد الإنسان الشعبي اليوم أن للحيوان قرين ( كا ) أيضاً ، أولها عفريت كما للإنسان قرين أو عفريت . وتدلنا الملاحظة المدققة لهذه النقطة ، ولمعتقدات أخرى كثيرة ، على عمق الصلة النفسية بين فلاحى مصر المعاصرين وأجدادهم الفراعنة ، وتبدو هذه الحقيقة بكل جلاء وموضوعية فى كتابات العديد من الباحثين الذين اتخذوا من إثبات هذه الصلة والكشف عنها محوراً لدراساتهم . وإن كان لنا ملاحظات عديدة على سلامة الاستنتاجات عند نفر من هؤلاء الباحثين ، أو على مدى التأنى فى ترتيب بعض الحقائق على بعضها ، إلا أن الخط العام مع ذلك ثابت وأكيد ولا غبار عليه على الإطلاق .

ويزيد تسبندن — نقلا عن فيديمان Wiedemann — هذه الحقيقة وضوحاً عندما يسوق مثلا آخر على « تمصير » المعتقد الشعبي حول الجن . إذ يعتقد المصرى المعاصر أن أرواح الماء أو جنية البحر أو عفريت الماء ليست فى حقيقتها سوى عفاريت أفراد غرقى . فهى ليست أرواحاً طبيعية ، كما نجد ذلك فى مناطق ثقافية أخرى غير مصرية ، وإنما هى أرواح موتى وحسب[٣٠] .

وإذا كان الإنسان المصرى الذى يعيش اليوم يعتقد أنه كان يعيش على الأرض قبل الإنسان نوع من المخلوقات — ربما جن أو أرواح — فهو أمر يذكرنا بكل وضوح بالمعتقد المصرى القديم الذى يتصور أنه قد مر بهذا العالم عصر — سابق على ظهور الإنسان — كانت فيه الآلهة تعيش على الأرض . وكانت تلك الآلهة تعيش فى حرية ومرح ، تشرب ، وتمرض ، وتصح ، ويتقلب مصيرها ، وتتنوع أحوالها على النحو الذى تحكيه أساطير الآلهة المقدسة . ولن يتسع المقام لأن نسرد بعض تلك الحكايات التى تمثل ولا شك خلفية ثقافية عامة لحكايات الجن التى تتداول اليوم على اللسان الشعبي المصرى[٣١] . ولكننا نخلص منها على أى حال إلى أن آلهة المصريين القدماء هذه قد تحولت إلى جن فى المعتقد الشعبي بعد ذلك . وهناك أمثلة واضحة وملموسة تجسد هذه الحقيقة تجسيداً حياً منها الآلهة المصرية التى كانت تتخذ شكل الحية ، والتى ظلت متوارثة فى شخصية الجنية الحية أو الحية الجنية التى تحرس بعض أحياء القاهرة ، أو الشيخ هريدى بحيته القادرة على شفاء المرض وإتيان المعجزات . . وكثير من الصور التى

---

(٣٠) ويحكى فيديمان قصة ترجع إلى عصر الدولة الوسطى تظهر فيها عفريتة من الماء ، ويبدو فيها هذا المعتقد بشكل واضح ، كما نعرفه نحن أيضاً عن الواقع المصرى الحى . انظر :

Wiedemann, A., *Magie und Zawberei in Agypten*. Der Alte Orient, Heft VI, Nr. 4., P. 19 f. und *Die Toten und ihre Reiche im Glauben Der alten Agypter*, Der Alte Orient, 1902.

(٣١) انظر : تسبندن ، المرجع السابق ، ص ١١٢ وكذلك المراجع الواردة هناك .

تتجسد فيها الجان فى صورة الحية[٣٢] . بل إننا نطالع فى أحد النصوص الفرعونية التى ترجع إلى عصر الدولة الحديثة أن أرواح كل الآلهة تسكن أجساد الحيات ، وأن الحية هى الصورة الأرضية للإله الأكبر أتوم Atum . كما أن فكرة الكنز الذى تحرسه بعض الحيات ــ الآلهة أو الأرواح ــ هى فكرة مصرية قديمة أيضاً[٣٣] .

أما فكرة تجسد الجن فى أجسام الحيوانات المختلفة فتذكرنا هى الأخرى بالتأثير المصرى الواضح . حيث إن بعض كبار الآلهة المصرية القديمة تتجسد كما نعلم فى أجسام حيوانات ، كالإله بتاح الذى يتجسد فى العجل أبيس ، والإله أوزوريس الذى يتجسد فى صورة تيس . والإله باستت الذى يتجسد فى هيئة قطة . والإله سيت فى صورة الحمار أو الخنزير فى بعض الأحيان . ولكن المثير للاهتمام فعلا أن نجد علاوة على هذا بعض الأدعية والصيغ السحرية المصرية القديمة الموجهة ضد بعض الحيوانات المفترسة التى تتجسد فيها بعض الشياطين والأرواح الشريرة ، والتى يمكن أن تلحق الأذى بالإنسان .

كما كان المعتقد المصرى القديم يرى أنه من الممكن قتل هذه الروح ، أى طردها من هذه الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة . عن طريق قتل هذا الحيوان الذى تتجسد فيه . ونتذكر هنا حكايات ألف ليلة وليلة التى كان يحدث فيها غالباً أن يقتل الجن فى أثناء تجسدها فى هيئة الحيوانات .

وكان المصريون القدماء يعتقدون أنه من الممكن قتل الإله ، إذا ما دخل إلى إحدى الأوانى عن طريق تحطيم هذا الإناء . ونحن نعرف حرص الساحر المصرى على التحايل على العفريت حتى يتمكن منه ويأمره بالدخول إلى « القلة » . وبذلك يستطيع قتله عن طريق تحطيم القلة .

ومن أوجه الشبه اللافتة للنظر بين المعتقد الدينى المصرى القديم ، والمعتقد الشعبى المعاصر عن الجن ــ تلك الإشارة إلى ملك الجن الأحمر ، أو « الأحمر » فقط الذى يعد أحد ملوك الجن السبعة ، والذى يأتمر بأمره نفر كبير من الجن الأحمر الذين يعدون أشر أنواع الجن ، وأكثرهم أذى ، وأشدهم خطراً . حيث نعرف أن اللون الأحمر فى الدين المصرى القديم كان لون الإله سيت ، ومن ثم كان اللون الأحمر رمزاً لكل شر ولكل خبيث . كما أن الإله سيت كان حاكما على حشد من الآلهة الأصغر من لونه ومن طبيعته ، وهى نفس الصورة التى نجدها فى ملك الجن الأحمر الذى يحكم قبائل الجن الأحمر ، كما تدلنا كتب السحر المصرى المتداولة اليوم ، وكما تؤيد ذلك المعتقدات السحرية الشعبية المتداولة على ألسنة الناس . .

---

(٣٢) انظر تفاصيل مسهبة عن ذلك عند كريس ، المرجع السابق ، وكذلك عند تسبندن ، المرجع السابق . وقد كتب كريس عن زيارته لمقبرة الشيخ هريدى ونقل فى هذا الصدد كثيراً من الصور المفيدة .

(٣٣) حيث جاء فى هذا النص أن كتاب السحر الخاص بالإله توت Thot كانت تحرسه الحيات والعقارب .

أما فكرة سرقة الجن للمأكولات ، وحرص الناس على تغطيتها ، وتلاوة بعض آيات القرآن عليها لحفظها من سرقة الجن ، فهى بدورها ذات جذور مصرية قديمة . ذلك أن الآلهة وأرواح الموتى الفرعونية التى تحرم من القرابين كانت تضطر إلى محاولة سرقة أكلها من أكل بنى الإنسان .

أما عن أساليب التصدى للجن ومقاومة تأثيرهم الضار أو تجنب شرورهم التى يستخدمها السحرة والأولياء أساساً فكثير منها موجود بتفاصيله فى مصر القديمة . من هذا مثلا اعتماد الساحر على تسخير بعض الأرواح( أوملوك الجن ) لطرد الجان ( أو الأرواح التى تسكن جسم مريض أو تتشكل له وتؤذيه ) ، كذلك زيارة الأضرحة والأماكن المقدسة للتطهر والتخلص من شرور الجن ، واستخدام الساحر فى الصيغ التى يتلوها للعديد من الكلمات والعبارات التى لا معنى لها ( ذات أصل عبرى أو سوريانى أوغير ذلك ) ، كل ذلك موجود فى الصيغ التى كان يرددها الساحر الفرعونى والمحفوظة جيداً عنه . والاعتقاد الكبير فى أثر الأحجبة المكتوبة كوسيلة لمقاومة الجن . بل تأثير الكتابة بصفة عامة ثم إذابتها وشرب مائها . . . إلخ . وقد فصلنا القول فى هذه الممارسات فى رسالتنا عن استخدام أسماء الله فى السحر[٣٤] ، معظم تلك الممارسات موجود بكثير من تفاصيله فى الممارسات السحرية المصرية القديمة .

## ٤ ــ الجن فى المعتقد العبرى القديم :

احتلت المعتقدات الدائرة حول الجن مكانة بارزة متميزة فى المعتقد الشعبى العبرى القديم . وعلاوة على هذا ساهمت المعتقدات العبرية السحرية عموماً فى صبغ المعتقدات السحرية فى العالم القديم ( فى القرون الميلادية الأولى ) بصبغة يهودية واضحة . حتى إننا نعرف أن اليهود ــ كما تد لنا كتب السحر القديمة ــ اشتهروا بأنهم أبرع شعوب بالأرض فى ممارسة السحر . وأنهم احتفظوا لأنفسهم بالأسرار السحرية التى أخذوها عن أهل بابل ومصر القديمة[٣٥] .

ويبدأ التأثير اليهودى حتى من القضايا العامة التى تدور حول تحديد طبيعة الجن . فالجن عند العبريين كائنات وسطى بين الملائكة والبشر . وهى كائنات ذوات أجنحة ، تستطيع قطع الأرض من

(٣٤) انظر : محمد الجوهرى استخدام : أسماء الله فى السحر .... ، مرجع سابق ، الفصل الثانى من الباب الأول ، ص‌ص ٧٢ ــ ٩٠ .

(٣٥) تناول فينكلر هذا الموضوع بالتفصيل فى رسالته للدكتوراه المعنونة « الأختام والأشكال فى السحر الإسلامى » :

Winkler, Hans, *Siegel und Charaktere in der mohammedanischen Zauberei*, Studien Zur Geschicteh und Kutur des islamischen Orients, tleft VII, Berlin und Leipzig, 1930.

أقصاها إلى أدناها فى لمح البصر ، فيعرفون كل ما يدور على كل بقعة من هذا العالم . ثم هى — من حيث أسلوب حياتها — تأكل ، وتشرب ، وتتزاوج مع بنى الإنسان . وهى تنقسم إلى طبقات وأنواع : الجن الطيارة ، والجن التى تسكن أجسام البشر ، والتى تسكن قاع البحار ، والتى تشبه الملائكة ، أو تشبه الناس ، أو تشبه الحيوانات . ولا حاجة بنا إلى الإشارة إلى تأثير تلك التصورات على المعتقد الشعبى المصرى ، حيث إننا نصادف حتى بعض أسماء أنواع الجن ، بل وبعض أسماء ملوك الجن موجودة بنصها فى التراث العبرى القديم .

على أن الأمر لا يقتصر على استعارة بعض الموتيفات ( الوحدات ) الاعتقادية ، وإنما نجد أن معظم المناقشات الإسلامية التى تمتلئ بها كتب التراث عن الجن وعلاقة الجن بالشيطان أو عن زواج الجن ، تقترب فى طابعها ونهجها من المناقشات التى تزخر بها الكتابات العبرية .

وتؤكد الكتابات العبرية التى ترجع إلى العصور الوسطى أن الجن كثيراً ما تتخذ هيئة الحيوان ، وخاصة القطط والكلاب . وما زال المعتقد الشعبى فى كثير من البلاد العربية ، وخاصة فى فلسطين ومصر ، ينظر بعين الريبة إلى هذين النوعين من الحيوان ، خاصة إذا صافها الشخص وهو يسير ليلا بمفرده ، أو إذا بدرت منها تصرفات غريبة أو إيماءات أو إشارات غير معهودة .

كما عرف العبريون أرواح الحقل التى تحرس الحقول ، وتقدم لها القرابين وتتلى الأدعية لاسترضائها وضمان محصول طيب . وما زال الفلاح المصرى يمر حتى اليوم حول حقله فى الليل فى مناسبات معينة يتلو الأدعية وفق نظام وترتيب خاص ، على ما يبدو لهذا الغرض نفسه .

كذلك الأرواح والجان التى تسكن البيوت عرفها المعتقد العبرى ، وكان يرى أنها تتخذ شكل الحيات عادة . كما تسكن الجان فى بعض الأشجار وعيون الماء ، ولا يستطيع الإنسان أن يطردها منها ، لأنه إن فعل غاضت الماء من العين ، أوجفت الشجرة وكفت عن النمو والإثمار .

ويشير تسبندن إلى كثير من تفاصيل المعتقد الشعبى الإسلامى عن الجن ، التى لا تتفق فى حقيقة الأمر مع بقية الصور الإسلامية لتلك الكائنات . وأعنى بالذات الرابطة المؤكدة فى المعتقد الشعبى الإسلامى بين الجن والأماكن القذرة أو القذارة على الإطلاق . ومن ثم فإن إلقاء الضوء على الأصول العبرية فى هذه النقطة يجعل الأمر أكثر تقبلا للفهم . فالجن فى المعتقد العبرى تفضل الإقامة فى الأماكن القذرة بصفة عامة ، وفى المرحاض بصفة خاصة . ومن ثم يتحتم على الإنسان فى الصباح أن يغتسل ، وإلا نفذ الجن إلى جسمه إذا ظل قذراً . كذلك تنص التعاليم العبرية على ضرورة غسل الأيدى قبل تناول الطعام . وعليه أن يتخذ حذره عند دخول المرحاض . وهناك أساليب عديدة تضمن هذا

الاحتياط تشبه كثيراً من المعتقدات الشعبية الجارية ، والتى لا يتسع المقام للخوض فيها هنا [٣٦] .

وقد استعار الرهبان المسيحيون الأوائل هذا الخوف الشديد من المرحاض والأماكن القذرة من اليهود القدامى . فنجد تعاليم الرهبان تنص على اعتبار المرحاض مقر إقامة الأرواح ،وتورد نصوص بعض الأدعية والتعاويذ التى يتحتم على الراهب تلاوتها عند دخول هذا المكان [٣٧] . وربما عن طريق وساطة هؤلاء الرهبان انتقل هذا المعتقد إلى الأوساط الشعبية العربية والإسلامية .

ومن التعاليم التى كانت اليهودية القديمة تنص عليها صراحة ، وتؤكد على ضرورة الالتزام بها بعض أساليب تجنب الأرواح ومقاومة تأثير الجان الضار . وكثير منها انتقل إلى المعتقد الشعبي الإسلامى أيضاً من هذا حظر مبيت الشخص ليلا بمفرده فى المنزل . وكذلك تجنب سكب الماء أثناء الليل ، خاصة على الأرض . وحظر شرب الماء أثناء الليل .ويجب ألا يجلس الإنسان ونصف جسده فى الظل ، والنصف الآخر فى الشمس ، وإلا دخل الجن إلى أحدهما وهو على هذا الوضع .

كذلك تعمد الجان إلى سرقة المواد الغذائية من بنى الإنسان ، كعقاب لهم على تعديهم على تلك الكائنات . وهو المعتقد الذى رأينا صورة له من قبل عند الفراعنة ، وكذلك فى الحضارة العربية ،وحديثاً فى الثقافة المصرية الشعبية .

وكانت الثقافة الشعبية العبرية تؤمن إيماناً راسخاً بتأثير كلمة التوراة كحماية ودفاع ضد الجان وأفعالهم الضارة ، وهى فكرة انتقلت بروحها إلى الثقافة الشعبية الإسلامية كما نعلم . بل إن الأمر كان قد اتخذ فى ظل الثقافة العبرية القديمة بالفعل الصورة المتطورة المعقدة التى نعرفها عن المؤلفات السحرية المعاصرة ، حيث كان لديهم جداول تحدد أى آيات التوراة يفيد فى علاج الحمى وأيها ضد الحسد ، وأيها يؤمن صاحبه أو حامله ضد الحيوانات المتوحشة وهكذا [٣٨] .

أما عن الإيمان بالقوة السحرية للاسم بصفة عامة ، وللأسماء بصفة خاصة ، فمعتقد قديم عرفته كافة ثقافات المنطقة ، وقد وجد تعبيراً مكتملا عنه فى الثقافة العبرية ، كما أشرنا فى شيء من التفصيل من قبل فى دراستنا عن استخدام أسماء الله فى السحر [٣٩] . حتى إن السحرة المصريين فى العصور

---

(٣٦) تسبندن ، المرجع السابق ، ص ١٢٧ وكذلك المراجع الواردة هناك .

(٣٧) انظر قاموس المعتقدات الشعبية الألمانى :

Bachtold-Staubli, *Handluch des Aberglaubens*, I, P. 93.

(٣٨) لاحظ كذلك استخدام بعض آيات القرآن الكريم فى الأعمال السحرية على يد الغالبية العظمى من السحرة المحترفين ، وكذلك فى مؤلفات السحر المتداولة .

(٣٩) انظر : محمد الجوهرى ، استخدام أسماء الله فى السحر ، مرجع سابق .

الوسطى والحديثة على السواء يستخدمون بكثرة واضحة أسماء الله العبرية « يهواه » « وأصباؤت » .. إلخ دون إشارة بالطبع إلى أصلها العبرى ، وأحيانا تعرف بأنها أسماء سوريانية . . . . . إلخ . ولكننا نستطيع فى جميع الأحوال أن نتعرف على طبيعتها العبرية بسهولة(٤٠) .

أما عن الأشكال السحرية من مربعات ونجوم وغيرها التى تستهدف تسخير الأرواح والجان لمصلحتها أو دفع ضررها فهى معروفة فى التراث العبرى بكثير من عناصرها المألوفة لنا فى الممارسات السحرية الشعبية أو الرسمية على السواء . وقد تناول هانز فينكلر هذه القضية بالقدر الواجب من التأصيل فى رسالته للدكتوراه التى تناول فيها موضوع « الأختام والأشكال فى السحر الإسلامى » . وركز فيها على خاتم سليمان بالذات ، فكشف عن المؤثرات العبرية الواضحة فى هذه النقطة وضوحًا كبيراً(٤١) .

ويرى المعتقد العبرى أن الضوء ، والماء ، والملح ، والحديد هى المواد التى تخشاها الجن وتنفر منها ، ولذلك توضع فى المكان الذى يراد ألا تحل فيه ، أو داخل الحجاب الذى يعلق على الشخص المراد حفظه من أفعال الجن . وكثير من التفاصيل المرتبطة باستخدام هذه المواد وتبرير استخدامها هى بالذات دون سواها من المواد يحمل كثيراً من أوجه الشبه مع نظائرها التى ترددها كتب السحر المصرية المتداولة اليوم(٤٢) .

## ٥ ــ الجن فى الثقافة العبرية والمسيحية القديمة :

عرفت الثقافة العبرية القديمة وكذلك الثقافة المسيحية الأولى كثيراً من المعتقدات المتعلقة بالجن ، والتى ساهمت هى الأخرى بدور يذكر فى تشكيل المعتقد الشعبى السائد عن الجن فى العالم الإسلامى بوجه عام ، وفى مصر ــ محور تركيزنا هنا ــ بوجه خاص . ومن المعتقدات المعروفة فى الثقافة العبرية والثقافة المسيحية القديمة أن الجن تسترق السمع على ما يدور فى السماء ( كى تعرف ما يحدث للبشر

---

(٤٠) المرجع السابق ، وكذلك دراسة فينكلر عن الأختام والأشكال ، التى سلفت الإشارة إليها .

(٤١) ,inkler, Hans, *Siegel und Chanktere*, op. cit.

(٤٢) من هذا مثلا أن كان العبرى القديم يوقد شمعة حول سرير المرأة أثناء الولادة ، ويخط دائرة سحرية حول سريرها ، ويردد دعاء لحمايتها من «ليليت» التى تشبه الجنية البابلية لاماشتو ( وكلاهما أصل لشخصية « أم الصبيان » المصرية العربية ) . أما عن مبرر استخدام الملح فى هذه الممارسات فترى الكبالة (العبرية) **أن** القيمة العددية لحروف كلمة الملح هى نفسها القيمة العددية لحروف كلمة « يهواه » ( اسم الله عند العبريين ) . كما أن الملح يلعب دوراً واضحاً فى طقوس واحتفالات الزواج ، والوفاة ، وفى الممارسات العلاجية . ويمكن أن نسوق عديداً من الشواهد المماثلة عن استخدام الحديد والمواد الأخرى . انظر : مقالنا عن الجن فى المعتقد الشعبى المصرى ، مرجع سابق ، وكذلك تسبندن ، المرجع السابق ، ص ١٣٠ ، والمراجع الواردة هناك .

فى مستقبلهم ، وما سيكون من أمر العالم ) ، وهى فى محاولتها هذه تقابل بمحاربة عنيفة من الملائكة الذين يحرسون السماء ، فيدفعونها بعيداً عن السماء بقذفها بالحجارة أو الشهب . كذلك عرفت هاتان الثقافتان أن سليمان ( عليه السلام ) كان يستخدم الجن ، وأنه قد استخدمهم فى بناء معبده بالقدس . وأن الجن مخلوقة من نار ، وأن بعضها قد اعتنق اليهودية والمسيحية ، ولكن بعضاً منها رفض الإذعان لهذين الدينين ، وأنهم لذلك سوف يلقون جزاءهم يوم الحساب .

وقد أوضحت دراسات التاريخ الثقافى ، خاصة تلك التى تؤرخ للثقافة العبرية القديمة ، تأثير التفكير العبرى على المعتقدات المسيحية الأولى عن الجن . وكيف أن بعضاً منها قد اتخذ صيغته المعروفة فى ظل الثقافة الغنوسطية التى ازدهرت فى فجر العصر المسيحى(٤٣) .

هذا بينما يلاحظ أن قصة خلق الجن التى كانت معروفة فى الثقافة العبرية الشعبية كانت مختلطة ببعض العناصر الدينية المانوية خاصة تلك التى تدور حول الشياطين . ومع أن ذلك المعتقد يذكر قصة خلق الجن من النار فى بعض الأحيان ، إلا أنها ليست بصورة قاطعة ، بالشكل الذى عرفناه فيما بعد . حيث يقال أحياناً أيضاً إنها مخلوقة من أرض الظلمات . وأهم معالم أرض الظلمات هذه الضباب ، واللهيب ، والريح السموم ،، والظلام ، والدخان ، ومن هذه الأرض خلق الشيطان وخلقت ذريته . ونذكر هذه الملاحظات كى ننبه إلى أن المعتقدات الشعبية العبرية والمسيحية القديمة قد انتقلت إلى الجزيرة العربية عبر هذه المناطق شرقى الشام ، التى كانت ذات طابع مانوى واضح .

كذلك يعرف المعتقد الشعبى العبرى كثيراً من التفاصيل عن الشياطين ( الأرواح ) اليهودية المؤمنة ، التى تدرس الشريعة العبرانية ، وتذهب إلى المعبد اليهودى تتعبد وتؤدى الصلوات .

وهكذا وجدت بعض المعتقدات العبرية والمسيحية القديمة عن الجن طريقها إلى مختلف أرجاء العالم الإسلامى ، خارج بلاد الشام . كما أن العناصر المحلية منها ساهمت هى الأخرى فى تشكيل المعتقد الشعبى الإسلامى فى تلك البلاد عن الجن . فاستمرت عملية التهجين واتصلت بصورة لم تنقطع :

---

(٤٣) الغنوسطية أو مذهب العارفين Gnosis تيار دينى ازدهر فى القرن الثانى الميلادى ، يقوم على التوفيق بين الآراء والفلسفات والمذاهب الدينية المختلفة ، خاصة اليهودية والإغريقية والمسيحية . وقد استطاعت الكاثوليكية أن ترسخ آراءها وموقفها فى ذلك الوقت ، وتحفظ المسيحية من آثار هذه النزعة التوفيقية ، وأن تطغى عليها . انظر مزيداً من التفاصيل والمراجع فى :

Bertholet, A., *Worterbuch der Religionen*, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1962, P. 195.

## ٦ ـ الجن فى الثقافة العربية قبل الإسلام :

عرف عرب الجاهلية الجن لغة ومعتقداً . وكانوا يعتقدون أن الصحراء مليئة بالجن والأرواح ، فهم يختبئون فى كل كهف فيها ، ووراء كل حجر . كما أن كل دغل من الأدغال الموجودة فى الصحراء يكتظ بالجن والأرواح .

وتفضل الجن الإقامة فى الأشجار ، وخاصة أنواعاً معينة منها ، تعرفها وتعددها كتب التراث (٤٤). ويلاحظ ابن الكلبي — مؤلف كتاب الأصنام » الشهير — أن « العزى » كبرى آلهة مكة تتخذ مقراً لها شجرة معينة فى وادى نخلة . وقد حدث بعد أن قطعت هذه الشجرة أن خرب الوادى وأقفر من ساكنيه ، ولم تعد تسكنه سوى الحيوانات المفترسة وتعبث به الرياح الهادرة والعواصف العاتية (٤٥) .

ثم هناك كذلك أنواع أخرى من الجان تسكن الأماكن الخربة والمهجورة ، وإن كان للأماكن المأهولة والشعاب المسكونة أرواحها المقيمة فيها أيضاً ، وهى فى هذه الحالة « جان أو أرواح منزلية » ، كتلك التى أشرنا إليها من قبل (٤٦) .

وتحب الجن أن تؤدى عملها ليلا غالباً ، ذلك أنها تسرع إلى الاختفاء بمجرد إشراق نور الصبح . وتتشكل الجن فى الغالب فى صورة الحيوانات ، ولكنها قد تتخذ بعض الحيوانات مطية لها ، كالنعام أو الذئاب ، وتسير بها مسرعة كالطائر فوق الريح . ولكن برغم ذلك فإن أشهر الصور التى تظهر بها الجن فى الثقافة العربية الجاهلية هى صورة الثعابين . ويصل الأمر إلى حد أننا نجد الثعبان نفسه يمكن أن يسمى «الجان» أو « الغول» ، وهو ما يبين لنا مدى التداخل بين طبيعة هذين النوعين من الكائنات. وتحكى بعض كتب التراث أن بنوسهم قد دخلوا فى صراع دموى عنيف مع الجن قاموا فيه بقتل جميع الثعابين ، والورل ، والعقارب ، حتى إن الجن اضطروا إلى طلب الصلح مع أبناء القبيلة (٤٧) . والجدير بالملاحظة هنا أن الجن نادراً ما كانت تتشكل فى هيئة بنى الإنسان ، وإن كان التراث الأسطورى الجاهلى يعرف

---

(٤٤) انظر بديع الزمان الهمذانى ، المقامات ، طبعة محمد عبده ، بيروت سنة ١٨٨٩ ، المقامة السادسة ، ص ٢٦ .

(٤٥) انظر ابن الكلبى ، كتاب الأصنام ، طبعة كلينكه Klinke ، الكتاب الخامس عشر ، ص ١١ .

(٤٦) انظر كتاب فلهاوزن عن بقايا الوثنية العربية القديمة

Wellhausen, J., *Reste arbischenn Heidentums*, Berlin, 1887, P. 136.

(٤٧) Horten, M., *Die religiose Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, 2 Vols., Halle, 1917-1918, I, P. 124.

بعض الشواهد التى تؤكد أن الجن قد يتخذون هذه الهيئة أحيانا[٤٨] .

أما عن المواد التى خلق منها الجن ، فهى النار ، والدخان ، والتراب . وبصرف النظر عن التشكلات الواقعية – المادية – للجن ، فإنهم فى العادة عبارة عن كائنات شفافة غير منظورة ، أو يمكن أن تكون غير منظورة لبنى الإنسان .

أما أفعال الجن فهى فى الأصل أفعال ضارة وشريرة ، تهدف إلى أن تلحق الأذى بمن يتعامل معهم من بنى الإنسان ، أو غيرهم من الكائنات « الطبيعية » . بل إن الأمر يصل إلى حد اعتبارهم مسئولين عن كل ظاهرة طبيعية أو إنسانية تشذ عن السياق الطبيعى المألوف ، أو تخرج عن القاعدة المعتادة لها . فإذا وقفت الماشية – وهى عطشى – أمام الماء ولم تشرب منه ، وإذا أخفق العريس مع عروسه ليلة الزفاف ، فالجن هم دائماً السبب فى ذلك . كما أنهم مسئولون عن إصابة الناس بالأمراض ، وعن حالات الوفاة التى تقع ، والحمى ، والإصابة بالصرع ، وانتشار الأمراض الوبائية . . . إلخ . وهى التى تصيب الرجل بالعنة ، والمرأة بالعقم ، وهى المسئولة عن الإثارة الملتهبة غير العادية للعواطف والمشاعر الإنسانية ، فالإغراق الشاذ فى الحزن أو الفرح أو الحب . . إلخ هو من صنيعهم .

ولما كان الجن يسببون كل هذه المشكلات والمآسى كان من الواجب على الإنسان أن يحفظ نفسه منهم ويتحوط بحماية جسمه وممتلكاته وأفراد أسرته . لذلك كان عرب الجاهلية يتحوطون من الجن بالرقى والأحجبة . وتحفظ لنا كتب التراث عديداً من الرقى ضد لدغة الثعبان ، وضد الحسد ، والحمى ، والمرض ، وآلام الأذن ، والجنون . . إلخ . ولذلك كان أغلب الناس يحملون الأحجبة ، خاصة النساء فى أثناء فترة الحيض . كما كان عرب الجاهلية يقدمون الأضاحى للجن عند بناء بيت جديد أو حفر بئر جديد وهكذا .

وبرغم هذه الصورة القاتمة للعلاقة بين الإنسان والجن ، فإن هذه العلاقة يمكن فى بعض الأحيان أن تكون علاقة ودية طيبة . بل إن هناك بعض أساطير من منطقة جنوب الجزيرة العربية تحكى عن زواج أحد الملوك بإحدى الجنيات . وهى الزيجة التى أثمرت ملكة سبأ . كما يحكى الأدب الشعبى العربى الجاهلى أن قبيلة تميم هى من نسل رجل بسعلاة[٤٩] . وهناك عديد من قصص زواج بين بشر

(٤٨) من هذا القصة المأثورة عن عنتر ، التى ظهر فيها خمس أشخاص سود الوجوه ، ضخام الجثة ، يمتطون جياداً سوداء .... إلخ الحكاية ، واتضح فى النهاية أنهم ليسو سوى أفراد من الجان ، انظر ملاحظات حول هذه الحكاية عند :

Kremer, A.V., *Culturgeschichte des Orients unter der Chalifen*, 2 Vols., 1875-77, II, pp. 266 ff.

(٤٩) عن السعلاة انظر : محمد الجوهرى ، الجن فى المعتقد الشعبى المصرى ، مرجع سابق ، وكذلك عدداً من المقالات التى ظهرت عن شخصية السعلاة فى المعتقد الشعبى العراقى فى مجلة التراث الشعبى العراقية .

آدميين وجان لا حاجة بنا إلى الاستطراد فى الكلام عنها . كما أن الجن يمكن فى بعض الأحيان أن يحفظوا الجميل لبنى الإنسان الذى يقدم لها شيئاً . وهناك بالمثل عديد من الشواهد على معتقدات من هذا النوع (٥٠) . وإن كان الشعراء والمنجمون هم من أكثر الناس الذين تربطهم علاقات طيبة بالجن (٥١) .

على أن عرب الجاهلية لم تقتصر علاقة بعضهم بالجن على هذا الحد ، بل إن هناك بعض الأفراد وبعض القبائل التى كانت تعبد الجن . وهناك حديث برواية عبد الله بن مسعود يذكر بعض الناس الذين كانوا يعبدون نفراً من الجن . وأن هؤلاء الجان اعتنقوا الإسلام ، فى الوقت الذى ظل فيه أتباعهم البشر على وثنيتهم . وتتكلم كتب التفسير فى أكثر من موضع عن عبادة الجن فى الجاهلية (٥٢) . بل إن ابن الكلبى يحدثنا عن قبيلة كانت كلها تعبد الجن : « وكانت بنو مليح من خزاعة — وهم رهط طلحة الطلحات — يعبدون الجن » (٥٣) . وهناك عدا هذا طائفة من الآيات القرآنية التى تذكر عبادة الجن عند عرب الجاهلية صراحة (٥٤) .

بل إن الأطرف من هذا أن آلهة عرب الجاهلية لم تكن تختلف فى شىء عن الجن المعروفة لأولئك العرب . فكلاهما يقيم فى نفس الأماكن ، ويتصف بنفس الصفات ، وكلاهما يعبد وتقدم له القرابين ، ونحن نعلم على أى حال أن آلهة العرب فى الجاهلية لم تكن موجودات رفيعة الشأن علية المقام ، وإنما كانت من مستوى أدنى ، تتجسد فى بعض الأحجار أو الأشجار أو العيون . . . إلخ ولا تختلف عن الجن كثيراً . وكتاب الأصنام لابن الكلبى ملىء بشواهد على صحة هذا الذى نقول .

---

(٥٠) يمكن الإشارة هنا إلى حكاية الرجل العربى الذى حرص – برغم نصيحة زميله – على الحفاظ على إحدى الحيات التى صادفها ، وأطعمها وأبقاها ولم يقتلها . وكان أن قامت هذه الحية بإرشاد ذلك البدوى فى إحدى رحلاته إلى عين ماء بعد أن كانت قافلته قد أوشكت على الهلاك . انظر : تسبندن ، الجن فى المعتقد الشعبى الإسلامى ....، مرجع سابق ، ص ٧١ ، وكذلك ص ٧٨ .

(٥١) لا ننسى بطبيعة الحال الاتهام الذى وجهه القرشيون المشركون فى صدر الدعوة الإسلامية إلى الرسول عليه الصلاة والسلام من أن به مس من الجن ، وأن هؤلاء الجن هم الذين يوحون إليه بما يقول .

(٥٢) ينقل تسبندن فى المرجع السابق عدداً من الشواهد عن كتب البخارى ، والبيضاوى ، والزمخشرى ، انظر ص ٧٩ ، خاصة حاشية رقم ٤ .

(٥٣) انظر ابن الكلبى ، كتاب الأصنام ، مرجع سابق ، ص ٢٢ .

(٥٤) انظر على سبيل المثال سورة يس آية ٦٠ ، وسورة الأعراف آية ٢٧ ، وسورة الأعراف أيضاً آية ٣٠ ... إلخ .

## ٧ — المؤثرات الفارسية القديمة فى صورة الجن :

لا نستطيع أن نتجاهل التأثير الذى مارسته بعض عناصر المعتقد الشعبى والديانة الفارسية القديمة على المعتقدات الشعبية فى مختلف البلاد الإسلامية الأخرى ، خاصة البلاد العربية . ولعل أبرز نموذج لنفاذ تلك المؤثرات حكايات ألف ليلة وليلة ، التى ترجع فى أصلها إلى حكايات فارسية قديمة شعبية ، ثم ترجمتها وتعديلها فى روايتين عربيتين أساسيتين ، إحداهما بغدادية والأخرى قاهرية[٥٥] . وقد استطاعت تلك الليالى أن تنفذ إلى الدوائر الشعبية العربية على أوسع نطاق ، بحيث لا نغالى إذا قلنا إنها قد ساهمت فى تثبيت بعض عناصر ذلك المعتقد التى نقلت عن أصولها الفارسية كما هى .

وقد توفرت بعض الدراسات التى حاولت فحص المؤثرات الدينية والاعتقادية الشعبية الفارسية على شخوص الليالى العربية وأحداثها . ومن العناصر التى تفصح عن أصلها الفارسى بشكل مؤكد تصوير الجان الإناث فى صورة حوريات . إذ نفاجئ بأن الجنيات لم يعدن أرواحاً شريرة مشوهة الشكل قبيحة الخلقة ، وإنما هى حوريات حسناوات ساحرة الجمال تأخذ بلب الرجال . كما يلفت النظر أن العفاريت الإناث (العفريتة أو الجنية) فى الليالى هى جان خيرة طيبة دائماً ، تظهر فى صورة نساء جميلات . فى حين أن الجان الذكور هم الأرواح الشريرة المؤذية فقط . وهى صورة كما نرى لا تتفق وبقية معالم الصورة المصرية ولا العربية عن الجن ، فى حين تقترب اقتراباً وثيقاً من التصور الفارسى المحدث (قبل الإسلام طبعاً) . حيث نجد فى الملحمة الفارسية « الشاهنامه » لأبى القاسم الفردوسى أن كل الديف Divs — أى الأرواح الشريرة — من نوع الذكور ، بينما البريس Peris حوريات جميلات دائماً .

كذلك نستطيع أن نعثر بسهولة على روح وتفاصيل حكايات سيف الملوك — والمعركة التى خاضها مع الجن — وكذلك حكاية غريب الذى قهر جيش الجن فى ملحمة الشاهنامه المشار إليها . كما نبه بعض الباحثين إلى الصبغة الفارسية الواضحة لحكاية حسن البصرى . . وغير ذلك مما لا نجد مجالا للتفصيل فيه هنا[٥٦] .

## ٨ — الجن فى المعتقد الإسلامى الرسمى :

معروف أن الجن قد وردت فى القرآن الكريم فى كثير من المواضع ، وفى مناسبات مختلفة ، وكانت تلك الإرشادات دافعاً لرجال التفسير إلى تفصيل القول عن الجن ، وطبيعتهم وأنواعهم ومراتبهم وعلاقتهم ببنى الإنسان . . إلخ ذلك من الموضوعات .

(٥٥) انظر سهير القلماوى ، ألف ليلة وليلة ، مرجع سابق .

(٥٦) انظر تسبندن ، المرجع السابق ، ص ١٣٤ وكذلك المراجع الواردة هناك .

ولما كان الجن معروفين أيضاً فى الثقافة العربية الجاهلية ، ثم ورد ذكرها فى القرآن الكريم ، كان من الطبيعى أن يرد ذكرها فى عدد كبير من الأحاديث النبوية . كما رويت عن الرسول عليه الصلاة والسلام مئات الأحاديث والسنن التى تتصل بالجن ، وحكاياته أو حكايات بعض الصحابة معهم .

والنتيجة المنطقية لكل هذا أن وجدنا التراث الإسلامى الرسمى يعرف الكثير ويردد الكثير عن الجن وعن طبائعهم وعاداتهم . ففى كل كتاب دينى إشارات إلى هذا الموضوع ، بل هناك كتب بأكملها أوقفت نفسها على معالجة هذا الموضوع الدينى الشعبى الهام .

وقد حرصت على ألا أرجع إلى أى مرجع أجنبى لأنقل عنه أى إشارات عن صورة الجن فى المعتقد الإسلامى الرسمى ، رغم احتفال دراسات المستشرقين جميعاً بهذا الموضوع . واستنادها جميعاً إلى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وكتب التراث الإسلامى القديمة . ولذلك تعمدت أن أنقل فيما يلى بعض الإشارات السريعة عن صور الجن وطبيعتهم من أحد المراجع المصرية المعاصرة التى كتبها واحد من المشهود لهم بالعلم الدينى والدنيوى الراقى على السواء(٥٧) .

يبدأ الكتاب بمناقشة قضية بدء خلق الجن ، فيقرر أن القرآن الكريم لم يذكر بدء خلق الجن ، ولذلك ينقل بعض اجتهادات العلماء دون أن يبت فى مبلغ صحتها ( أعنى على أساس من الدين الصحيح ) . وينتهى من ذلك إلى إثبات خلاصة أقوال هؤلاء العلماء ، وهى « أن الأرض كانت مسكونة بنوع من المخلوقات العاقلة المكلفة قبل آدم ، وأنهم أفسدوا فيها ، وأسخطوا الله تعالى ، فنفاهم منها إلى الأماكن القاصية الخربة ، أو استأصل شأفتهم جملة ، وعمرها بآدم وذريته واستخلفهم فيها . . »(٥٨) .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الكلام عن نقطة أساسية هامة هى التعريف بعنصر الجن ، فيقرر أن الله أخبرنا فى كتابه العزيز أنهم خلقوا من عنصر النار « والجان خلقناه من قبل من نار السموم » . « وخلق الجان من مارج من نار » كما جاء فى القرآن الكريم يحكى على لسان إبليس — « خلقتنى من نار وخلقته من طين » . وفى حديث عن عائشة «خلقت الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم»(٥٩) أما عن حقيقة أجسامهم فلا نجد وجهة نظر محددة قاطعة سوى أن أجسامهم « أجسام لطيفة لها عقول وأفهام وقدرة على الأعمال الشاقة ، وهم بخلاف الإنس » ، كما أنهم « عالم متغير غير مرئى مستتر عن الحواس ، من شأنه الخفاء »(٦٠) .

---

(٥٧) انظر : على الجندى ، الجن بين الحقائق والأساطير ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

(٥٨) المرجع السابق ، ص ١٦

(٥٩) المرجع السابق ، ص ٢٢

(٦٠) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

أما عن حياتهم اليومية وطبيعتها فنسمع عن سعيد بن المسيب . وغيره: « أن الملائكة ليسوا بذكور ولا إناث ، ولا يتوالدون ولا يأكلون ولايشربون ، والجن يتوالدون وفيهم ذكور وإناث ويموتون . والشياطين ذكور وإناث ويتوالدون ولا يموتون حتى يموت إبليس . وعن زرعة بن ضمرة قال : قال رجل لابن عباس أيموت الجن ؟ قال : نعم ، غير إبليس » . ويحكى المؤلف عن عاصم الأحول قال : « سألت الربيع بن أنس ، فقلت : أرأيت هذا الذى مع الإنسان لا يموت ؟ أى القرين »[٦١] .

أما عن قدرة الجن على التشكل بأشكال مختلفة إنسية وحيوانية فالشواهد عليها كثيرة لا تقع تحت حصر ، فهى تتشكل فى صورة الحيات (وهى أكثر الصور شيوعاً) ، وفى صورة رجال معروفين أو مجهولين للشخص ، وفى صورة بعض الحيوانات . . إلخ[٦٢] .

أما عن أكلهم وشربهم فيلخصه كلام وهب بن منبه حين سئل عن الجن ما هم ؟ وهل يأكلون ويشربون ويتناكحون ويتوالدون ويموتون ؟ فقال هم أجناس : « خالص الجن ريح لا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون ولا يتوالدون ، وجنس يأكلون ويشربون ويتناكحون ، منهم السعالى والغول والقطرب وغيرهم »[٦٣] والرأى الأكثر شيوعاً على أى حال أنهم يأكلون ويشربون ويتناكحون .

ولن يسمح لنا المقام بأن نستطرد أكثر من هذا فى تفصيل أركان المعتقد الإسلامى الرسمى عن الجن ، وحسبنا العناصر الرئيسية التى أوردناها ، لكى نستطيع وضع هذه الصورة فى مكانها من السياق التاريخى العام لهذا المعتقد الذى نستعرضه فى هذه الفقرة[٦٤] .

* * *

---

(٦١) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(٦٢) المرجع السابق ، صفحتى ٢٦ ، ٢٧ والمراجع الواردة هناك ، وكذلك صفحتى ٥٠ ، ٥١ ، وصفحة ٥٤ . وهناك حديث مشهور عن الرسول فى صحيح مسلم برواية أبا هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم – « إن عفريتاً من الجن جعل يفتك علىّ البارحة ، ليقطع علىّ الصلاة ، وإن الله مكننى منه فزعتّه ( خنقته أو دفعته بشدة ) . فلقد هممت أن أربطه إلى جنب سارية من سوارى المسجد ، حتى تصبحوا تنظرون إليه أجمعون ، أوكلكم . ثم ذكرت قول أخى سليمان : رب اغفر لى . . . . فرده الله خاسئاً ، المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٦٣) المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٦٤) انظر مزيداً من التفاصيل حول هذا الموضوع فى بقية فصول المرجع السابق لعلى الجندى ، وكذلك محمود شلتوت ، الفتاوى . دراسة لمشكلات المسلم المعاصر فى حياته اليومية والعامة ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ص ١٩–٢٤ . وقد خصص تسبندن فى مؤلفه الذى سبقت الإشارة إليه فقرة مستقلة لهذا الموضوع ص ص ٩٧–٩٩ .

## ثالثاً : مناقشة وخاتمة

تبينا من العرض السابق أن التحليل التاريخي لأى ظاهرة من ظواهر الثقافة الشعبية لأى مجتمع تقودنا إلى تمييز بعض العناصر الأولية أو الأبدية فى تلك الثقافة ، أى تلك التى لا ترجع إلى ثقافة بعينها ، ولم تنشأ فى وقت معين ومكان معين ، وإنما هى ثمرة كل ثقافة إنسانية ، أو هى ذاتية النشأة على نحو ما ذهبت المدرسة الأنثروبولوجية فى صدر نشأة علم الفولكلور . كما استطعنا أن نميز بعض عناصر الثقافة الشعبية التى ترجع إلى تاريخ معين ومكان معين ، وأنها تدين بنشأتها إلى ذلك الظرف التاريخى المحدد ، وأنها بالتالى إذا وجدت فى غير ذلك السياق الزمانى والمكانى المعلوم ، فإنها لا بد وأن تكون قد « استعيرت » أو « انتشرت » من ذلك المكان الأول إلى المكان الذى عثر على آثار لها فيه . وقد حددنا فى استعراضنا للمعتقد الشعبى حول الجن بعض العناصر الفرعونية الواضحة ، وبعض العناصر العربية القديمة . . وهكذا . . إلخ العناصر المختلفة التى تفاعلت كلها على أرض مصر ، وامتزجت مكونة هذه الصورة الملونة العميقة المتعددة الأبعاد للجن والأرواح عند الإنسان المصرى المعاصر . ولنا على تلك الحقيقة الأساسية البارزة بعض الملاحظات التى نؤكدها ونبرزها فيما يلى :

أول تلك الحقائق أن الضمير الشعبى لا يميز بين العناصر المختلفة الداخلة فى ثقافته ، أى أنه لايعنى أن هذا العنصر مسيحى النشأة ، أو ذاك فرعونى، أو جاهلى . . إلخ . وإنما هو يحفظ المعتقد ويمارس حياته كما انفعل بها ووعاها عن الأجيال السابقة فى صورتها المتكاملة دون تحليل أو تدبر من هذه الناحية . ولعل هذه نقطة لا تحتمل الخلاف ولا تقبل النقاش . فالعناصر المختلفة وإن تباينت فى نظر الباحث الفولكلورى إلا أنها تمثل نفس القيمة وتحتل نفس المرتبة فى نظر الإنسان الشعبى الذى يمارسها . فالمراحل التاريخية المختلفة تتعايش فى سلام ووئام داخل الضمير الشعبى دون عصبية أو نزاع .

والنقطة الثانية أنه يتعين على البحث التاريخى أن يبدأ بتحليل موتيفات المعتقد الشعبى أو الممارسة الشعبية وينتقل من تحليل تلك الموتيفات ( الوحدات ) إلى تحليل المركبات الكاملة المعقدة . ذلك أن التحليل التاريخى السابق قد كشف أمام ناظرينا بجلاء أن الظاهرة الشعبية الواحدة معقدة فى تركيبها متنوعة فى مستوياتها ، وأن عناصرها ترجع إلى فترات زمنية متفاوتة ، ونشأتها تمت فى بيئات مكانية متباعدة . ثم امتزجت جميعاً فى ذلك المركب المعقد على مدى فترة زمنية طويلة . وأنها لا تتوقف عن ذلك التفاعل الحى مع ثمار كل عصر ، وإنجازات كل مجتمع . فالمنطلق الصحيح كما أشرت هو أن يبدأ التحليل التاريخى بالتركيز على الموتيفات قبل الظواهر الكلية المركبة . وبدون هذا الطريق فإن التحليل التاريخى يمكن أن يقودنا إلى استنتاجات شوهاء ، وأن يتعسف رؤية الظواهر فى سياق معين .

ومن ثم تصدق عليه اتهامات الوظيفيين من أنه ينزع الظاهرة من سياقها الاجتماعي ، ويضعها في سياق إنساني تاريخي عام مجرد ، لا يلتفت إلى الطابع المحلي لكل مجتمع ولكل فترة من فترات حياة هذا المجتمع . والتحليل التاريخي المعاصر بصفة عامة ، ولعناصر التراث الشعبي بصفة خاصة ، قادر الآن على تجاوز هذه السقطة بالتركيز على دراسة الموتيفات كنقطة انطلاق لرؤيته التاريخية .

وإذا كان التحليل التاريخي السابق قد كشف لنا بوضوح عن بعض المصادر التي نشأ عنها التراث الشعبي المعاصر ، وتكونت منها مواده ، فإننا يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن نصيب هذه المصادر ليس واحداً دائماً في كل الظواهر الشعبية . فإذا كانت المعتقدات الجاهلية والفرعونية قد لعبت دوراً خاصًّا في تشكيل وصياغة المعتقد الشعبي المصري الحالي عن الجن ، بالقياس إلى دور المصادر الأخرى التي يمكن أن تعد ثانوية في تأثيرها على هذا المعتقد ؛ إذا صح ذلك فإنه ليست قاعدة يتحتم تحقيقها ويثبت صدقها عند التشريح التاريخي لكل الظواهر الشعبية . فقد تبين لنا عند تحليل مركب معتقدات أو عادات أو غير ذلك أن المصادر الآسيوية — الفارسية والهندية مثلا — قد لعبت الدور البارز في التأثير على صياغته وتكوينه. ومن هنا قلنا إن الأهمية النسبية لكل مصدر من المصادر التاريخية التي أثرت ثقافتنا الشعبية ليست متماثلة على الدوام ، ولكنها تختلف من حالة لأخرى حسب ملابسات الزمان والمكان ، وحسب وجهة نظر الثقافة المانحة والثقافة المستقبلة .

ولذلك نؤكد أن الأهمية النسبية لكل مصدر من مصادر الثقافة الشعبية المصرية التي اتضحت من تحليلنا السابق لا يصح أن تتخذ معياراً ثابتاً لتحديد أهمية كل مصدر منها على طول الخط ، وإنما يجب أن تؤخذ « كحالة » ، كمثال توضيحي لا أكثر ، كمؤشر لطبيعة التحليل التاريخي ، ولكن ليس كمقياس ثابت صالح لتحديد الشرائح التاريخية لكل ظاهرة أيا كانت .

وتنهض على الحقيقة السابقة — التي ألححنا في تأكيدها — نتيجة على جانب كبير من الأهمية . إذ لا تصبح الثقافة الشعبية المصرية إذاً « فرعونية » ، ولا هي « عربية » ، ولا هي « إفريقية » ، فقط ، وإنما هي كل ذلك في وقت واحد ، هي وعاء تلقى من هذه المصادر جميعًا ، واستطاع أن يهضمها ويعيد صياغتها ، ويخلق منها شيئًا مصريًا ، قد ينبئ عن أصله — بعد الدراسة والتحليل العميق — ولكنه مترابط في إطار ثقافة مصرية معينة في مرحلة معينة من مراحل التاريخ المصري ، هي المرحلة التي نعيشها مثلا . ومن هنا تسقط كل الأحكام « القيمية » على هذا المصدر أو ذاك ، لأن إسهامه في ثقافة شعبنا نسبية محدودة بحدود معينة تبعاً لكل ظاهرة ، ولكل ظرف اجتماعي تاريخي معين :

ومن نقاط الضعف البارزة التي كانت تعاني منها الدراسات التاريخية السابقة أنها تفهم التحليل

التاريخي على أنه إرجاع التراث المعاصر — بعناصره أو فى كليته — إلى عصور تاريخية موغلة فى القدم إلى بطون التاريخ . وهو أمر لا تؤيده البحوث التاريخية الحديثة ، حيث نجد أن كثيراً من عاداتنا ومعتقداتنا قد تشكلت بفعل بعض المؤثرات التى وفدت بعد دخول الإسلام ، أو حتى على يد العثمانيين ، أو قبل ذلك على يد الفاطميين خاصة من بلاد المغرب . . . إلخ . وبعضها يرجع إلى تاريخ أحدث إلى اتصالنا الحديث بالأوربيين ، كدبلة الخطوبة على سبيل المثال . فالتحليل التاريخي لم يعد متطابقا مع البحث عن « الجذور الأولى » ، « والأصول » وغير ذلك من مصطلحات التاريخيين الكلاسيكيين ، ولكنه يستهدف التحليل التاريخي المتعقل فحسب .

ولكن الحقيقة التى نستطيع أن نؤكدها ، ونسمح لأنفسنا أن نصادر بها على أى بحث تاريخي — إن جازلنا هذا — هى أن التراث الشعبى المصرى فى معظمه ورغم تعدد أصوله ومصادره قد نشأ على أرض مصر ، وتشكل بيد أبناء مصر ، لأنه عاش بينهم ، وعبر عن ذواتهم ، وترجم آمالهم وآلامهم . وهى كما قلت حقيقة ليس فيها شىء من التعصب ولا من التسرع ، لأنها كما تصدق على التراث المصرى تصدق على التراث الشعبى الهندى والألمانى والعراقى . كل تلك الثقافات نهلت من غيرها واستعارت على مر العصور التاريخية ، ولكن الأغلبية الغالبة من عناصر ثقافتها قد أبدعتها عقول وأيدى أبناء ذلك المجتمع ورعايا تلك الثقافة . ولولا ذلك ما تصورنا أصلا ، ولما كان من حقنا ، أن نتكلم عن ثقافة شعبية مصرية ، وأخرى هندية . . إلخ . تلك كما قلت حقيقة الحقائق ونقطة البداية ، وعلامة النهاية فى كل تحليل تاريخي .

ومع أن هذا التحديد والتضييق لمهمة المنهج التاريخي فى دراسة التراث الشعبى يزعج كثيراً أصحاب النزعة التاريخية المفرطة ، خاصة فى صورتها الكلاسيكية التى عرفها علم الفولكلور فى نشأته الأولى ، إلا أنه يؤمننا ولا شك الوقوع فى كثير من العثرات والأخطاء التى تنجم عن التعجل أو التخمين الذى لم نعد نستطيع أن نقبله بعد هذا التطور الكبير الذى قطعه منهج علم الفولكلور .

وما من شك فى أن المنهج التاريخي يستطيع أن ينجز رسالته على وجه أكمل ويحقق الغاية المرجوة منه بشكل أدق وأسلم لو أنه دعم النظرة التاريخية التقليدية والمعدلة بالنظرة الجغرافية إلى عناصر التراث الشعبى ، أى ربط على نحو ملائم بين البعد الزمانى والبعد المكانى فى تحليله لعناصر التراث الشعبى . فإذا استطاع عالم الفولكلور أن يتخذ من الخريطة الفولكلورية مصدراً من مصادر فهم تاريخ العنصر الشعبى ، أمكنه أن يتجنب كثيراً من النقد والتجريح الذى كان يوجه إلى النظرة التاريخية فى الماضى ، ويرسى البحث التاريخي على أساس واقعى صلب مأمون بعيداً عن الظن والتخمين الذى كثيراً ما عاب إنجازات المنهج التاريخي فى الماضى . ولذلك ننتقل فى الفصل التالى إلى الحديث عن المنهج الجغرافى وعن أطلس الفولكلور .

* * *

# الفصل العاشر

## الاتجاه الجغرافى وأطلس الفولكلور

### أولاً : اعتبارات عامة

إن المتتبع لمناهج الدراسة الشائعة اليوم فى علم الفولكلور ليلمس على الفور أن النظرة إلى عناصر التراث الشعبي عبر المكان تحتل المكانة الأولى من اهتمام علماء الفولكلور المعاصرين . ولعل ذلك قد يقودنا إلى أن نتوهم أن المنهج الجغرافى هو البدعة المنهجية ، أو الموضة الشائعة فى هذا العلم ، وأنه سوف يأتى وقت تصوب إليه سهام النقد من هنا ومن هناك ، ويفقد هذه المكانة الأثيرة فى نفوس الباحثين .

ولكن الحقيقة أن تأمل التاريخ المنهجى لهذا العلم فى البلاد الأوربية يكشف لنا على الفور أن النظرة الجغرافية كانت ماثلة أمام أعين الباحثين على شتى العصور ، وفى مختلف مراحل تطور العلم . كل ما فى الأمر أنها استطاعت اليوم أن تصل إلى قدر من الدقة والحبكة التى تعطيها امتيازاً موضوعياً على سائر الاتجاهات . وإن كنا نتمسك بالموقف العام الذى حددناه فى الفصل الثامن من وحدة المنهج فى علم الفولكلور ، وضرورة تضافر الاتجاهات المختلفة فى إلقاء الضوء على العنصر الشعبى المدروس . فأى نظرة واحدة مهما بلغت من الدقة تنطلق على أى حال من زاوية واحدة . ووضوح الرؤية ودقتها يتطلب تعدد الزوايا التى نطل منها ، وبالتالى يفرض علينا حتماً وحدة المنهج فى هذا العلم .

وهناك بعض الملاحظات العامة التى نحب أن نؤكد عليها فى صدر حديثنا عن الاتجاه الجغرافى الذى يبرز كما هو واضح ارتباط عناصر التراث الشعبي بالظروف الجغرافية : الجيولوجية ، والمناخية وغيرها من ظروف البيئة الطبيعية . فهذا الارتباط الذى لا شك فيه ليس بنفس القوة وبنفس التحديد بالنسبة لكل عناصر التراث الشعبي ، وإنما يمكن أن يختلف من حالة لأخرى ، فيشتد ويبرز حينا ، ويضعف أو يستتر حيناً آخر وهكذا . فمن البديهى أن نلاحظ أن العادات والممارسات المرتبطة بالعمل والنشاط الاقتصادى ( زراعة ، رعى . . إلخ ) ، وكذلك عادات الطعام وما يرتبط بالغذاء عموماً يتصل أوثق الاتصال بالبيئة الطبيعية والعوامل الجغرافية المختلفة . كذلك نلاحظ أن أسلوب ونوعية بناء المساكن يرتبط أشد الارتباط بمواد البناء المتاحة فى البيئة ، وبالأحوال المناخية التى تسودها ، وتفرض على هذا

المسكن ارتفاع السقف أو انخفاضه ، كبر فتحات التهوية ، أو صغرها ، اتساع المسكن أو ضيقه . . . إلخ[1] .

بنفس القدر من الوضوح يمكن أن نلمس الارتباط بين الظروف الجغرافية وقطع الزى وشكلها والمواد المصنوعة منها ومناسبات ارتدائها وتكلفتها وتزيينها . . إلخ .

أما الثقافة المادية ، خاصة أدوات العمل الزراعى ، فهى كما أشرت بنت البيئة . فالبيئة التى تحتم استخدام الشادوف لا تسمح باستخدام الطنبور ، والساقية لا يمكن أن تصنع أو تستخدم لرى قطع

(١) أوضحنا فى دراستنا عن قرية غرب أسوان النوبية ( التى أجريت فى شهر مارس ) كيف أن البيت النوبى يعد أحد المكونات الأساسية للثقافة المادية التى تلتقى عندها مجموعة من العلاقات المتشابكة مع بقية العناصر الثقافية الأخرى . وإذا كان هذا القول يصدق على المسكن وأثاثه فى أى مجتمع من المجتمعات ، إلا أننا نلمسه فى قرية غرب أسوان أشد ما يكون وضوحاً ، وأقوى ما يكون تعبيراً عن تشابك وترابط العلاقات بين مختلف أجزاء المركب الثقافى . وإذا كانت الثقافة النوبية تعد فى طابعها العام نمطاً متميزاً داخل إطارنا الثقافى الواسع ، فإن البيت النوبى يجسد هذا التميز و يؤكد هذا التفرد بشكل جاد .

والبيت النوبى يرتبط أوثق الارتباط بالنسق الأيكولوجى لثقافة غرب أسوان . ويبدو هذا الارتباط على سبيل المثال فيما يتميز به من اتساع كبير ورحابة ملفتة للنظر . كما يبدو فى شكل الأسقف المتميز الذى يتخذ شكل القباب. ويبدو الارتباط الوثيق كذلك واضحاً فى الانتفاع إلى أقصى حد بالموارد الطبيعية المتوفرة فى البيئة المحلية . كذلك يرتبط البيت النوبى أوثق الارتباط بالنسق القرابى فى ذلك المجتمع . . . . والبيت النوبى كذلك وثيق الصلة بالحالة الاقتصادية العامة . فالاتساع الكبير لم يكن يتيسر إلا بسبب رخص الأراضى ( والتعامل الأساسى فى بقاء الأرض رخيصة يرجع بالدرجة الأولى إلى العزلة المكانية التى يتمسك بها أبناء القرية ) . وغنى عن البيان أن تطور الأثاث والأدوات المنزلية — الذى استعرضناه فى دراستنا بالتفصيل — يعبر لنا تعبيراً جلياً عن التطور الاقتصادى العام لذلك المجتمع .

أما إذا ألقينا نظرة عامة على شكل القرية ، فسنجد أن تلك المنازل تكسبها شكلا خاصا . فالقرية بأكلها مبنية على الشريط الصحراوى الممتد إلى الغرب من الرقعة الزراعية الضيقة غربى نهر النيل . ويكتنف الجبل المنازل من الغرب . ولقد تسبب هذا النسق الأيكولوجى المميز فى أن جعل القرية تتوسع دائماً فى اتجاه الشمال أو الجنوب ، حيث لا يستطيع الناس أن يبنوا بيوتهم فوق الأرض الزراعية المحدودة ولا فى الجبل الغربى ، ومن ثم نجد اليوم أن القرية تمتد إلى ما يزيد على ثمانية كيلومترات فى هذا الشريط الصحراوى وقد ساعدت الطبيعة الصحراوية للأرض على احتفاظ البيت النوبى التقليدى بميزة الاتساع ، علاوة على أنها سمحت بتباعد المساكن عن بعضها وباتساع الشوارع . وهى أمور تختلف كلها عما ألفناه فى مجتمع وادى النيل .

انظر مزيداً من التفاصيل فى محمد الجوهرى ، التغير الثقافى فى غرب أسوان . ودراسة أنثرو بولوجية لأحد المجتمعات النوبية ، دراسة صادرة عن كلية الآداب، جامعة القاهرة ، مطبعة جامعة القاهرة ، ( تحت الطبع ) الفقرة رابعاً عن البيت النوبى .

صغيرة من الأرض ، مما يستطيع الشادوف تحقيقه ، وهكذا . وشكل المحراث وتكوينه وأجزاؤه يختلف تبعا لنوع التربة الموجودة . . إلخ .

وقد يبدو للبعض أن الأدب الشعبي أيسر قدرة على الحركة من مكان لآخر ، والهجرة من بلد إلى آخر متجاوزاً العقبات والحواجز الجغرافية ، وإن صح هذا الحكم بالنسبة لبعض موتيفات الأعمال الأدبية الشعبية، إلا أنه لا يمكن أن يصدق على طول الخط فتلك الأعمال الشعبية هى مرآة البيئة ، فالظل صورة مبهجة سعيدة للشخص البدوى الذى يعانى قيظ الشمس باستمرار ، ولكنه تشاؤم وانقباض وضيق لابن البيئة الشمالية التى لا تعرف الشمس إلا نادراً ويتطلع إلى أشعتها الدافئة تطلع ابن البيئات الجنوبية إلى قطعة الظل . بل يكفى أن نذكر الطبيعة الجبلية الوعرة ، والصعاب التى تفرضها على ساكنها ، بالمقارنة بالطبيعة السهلية المنبسطة اليسيرة التى تخلق نمطاً من الشخصية ونوعاً من الذوق مختلفاً عن السابق اختلافاً بعيداً . ولعلنا لم ننس تصور العرب القدماء للبحر وركوب البحر ، ويمكن أن نتخيل — فى مقابل هذا — تصور سكان السواحل المختلفة للبحر ولمخاطر التعامل معه ، والاعتماد عليه فى نفس الوقت ، وهكذا .

ولكننا ندرك مع ذلك أن هذه الصلة قد تكون ضعيفة بين البيئة الطبيعية وبعض عناصر التراث الشعبي الأخرى: كالأغانى ، والأمثال ، والألغاز ، والحكايات الخرافية ، والأعمال الدرامية الشعبية . ولو أننا يجب مع ذلك ألا نتجاهل أن شكل الاستيطان الشعبي فى القرى أو النجوع — وهو الذى يتحدد كما رأينا فى قرية غرب أسوان من خلال الظروف الجغرافية أساساً — هو الذى يؤثر بشكل مباشر على إمكانيات التقاء أعداد كبيرة من أفراد المجتمع ، وبالتالى على تداول هذه الأعمال الأدبية أو الدرامية الشعبية وانتشارها . ومن هنا يمكن القول بأن صلتها بالبيئة الجغرافية وظروفها صلة غير مباشرة وثانوية إلى حد ما .

ولعل أنسب خاتمة لهذه المقدمة السريعة العبارة التى أوردها عالم الفولكلور الألمانى « يوستوس موزر » فى كتابه عن تاريخ منطقة أوسنا بروك ، حيث يقول : « إن تنظيم المجتمع وشكله يتوقف إلى حد بعيد جداً على طبيعة أرضه وعلى موقعه . فهذه الطبيعة وهذا الموقع هما اللذان يثيران لدى أبنائه كثيراً من الاحتياجات الإنسانية ويعملان على إشباعها . وتتحدد العادات الاجتماعية والقوانين والدين فى ذلك المجتمع طبقاً لهذه الاحتياجات . فالقوانين التجارية فى بلد من البلاد تتغير تبعاً لطبيعة الأرض فيه ، وقواعد الحفاظ على الأمن والنظام فيه تتحدد فى ضوء مدى خصوبة تلك الأرض ، وكذلك العادات الاجتماعية . . وتدين سكان الجبال يختلف عن تدين الرعاة . . والشعب الذى يعيش على الزراعة ليس شعباً محارباً بنفس درجة الشعب الذى يعيش على الصيد . . وهكذا »[٢] .

---

(٢) Moser, J., Samtliche Werke, Bd. 5, Osnabruckische Geschichte,. Teil, Berlin, O.J., Friederich Nicolai, 2. Abschnitt, Anfang.

وبرغم كل هذه التأكيدات وهذه الملاحظات فإننا يجب أن نحذر المغالاة فى تقدير أثر الموقع الجغرافى على تشكيل التراث الشعبي وصياغته . وليس ذلك راجعا فقط إلى أن وسائل المواصلات الحديثة (وكذلك أساليب الاتصال العصرية) قد ألغت الحدود الجغرافية بين المجتمعات المتباعدة . بل إننا نعي فى كل حالة أنه حتى أكثر النماذج الاجتماعية والثقافية ارتباطاً بالأرض وبالبيئة ليست ثمرة مباشرة لتلك الحقيقة الطبيعية ، أى أنها ليست نبتا طبيعيًّا وحسب ، ولكنها فى النهاية وقبل كل شيء ثمرة إبداع العقل البشرى للإنسان الذى يعيش فوق هذه الأرض ، فحتى فى أبسط المجتمعات ثقافة نجد أن الإنسان هناك أكثر من مجرد أداة للإمكانيات الموجودة على الأرض أو فى باطنها . ففى كل موقف إنسانى يتصدى لحله ، وكل مشكلة يعمل على تذليلها يبتكر ثقافة إنسانية خاصة به متجاوزاً مجرد كونه طرفاً مستجيباً فقط لعوامل البيئة والظروف الطبيعية للأرض التى يعيش عليها. فالتباين الواضح فى الثقافات الإنسانية التى تعيش على سطح عالمنا ليس ثمرة اختلاف الظروف الطبيعية والبيئات الجغرافية لكل مجتمع ، وإنما هو ثمرة تفاوت حظ كل شعب من تلك الشعوب من الخبرة الثقافية والقدرات الإبداعية والأصالة الحضارية والمرونة الفكرية .

وتثير هذه الملاحظة نقطة جوهرية يجب الالتفات إليها عند الدراسة الجغرافية للتراث الشعبي وهى أن الاختلاف فى انتشار عناصر التراث الشعبي بين المجتمعات لا ترجع إلى اختلاف الظروف الطبيعية والعوامل الجغرافية فحسب ، وإنما هناك ــ علاوة على هذا ــ علاقات وثيقة بين التوزيع الجغرافى للظواهر الشعبية من ناحية والحقائق والأوضاع التاريخية من ناحية أخرى . وقد عملت عديد من مدارس الفولكلور (والفولكسكندة) على أن تؤكد أن انتشار ظواهر التراث الشعبي عبر المكان على نحو معين هو انعكاس لحركة الشعوب والقبائل المختلفة ــ بأنواع تراثها المختلفة ــ خلال العصور التاريخية المتعاقبة .

ولهذا لا يكتفى التفسير الجغرافى الحديث للتراث الشعبي بالإشارة إلى الظروف الطبيعية المحلية فحسب ، وإنما يكمل تحليله بالإشارة إلى الظروف التاريخية التى تلقى الضوء على الاحتكاك الثقافى بين شعب معين وسائر الشعوب التى اتصل بها عبر التاريخ . ويضع علماء الفولكلور اليوم الاحتمالين التاليين فى الاعتبار عندما يتصدون لتحليل التشابه والاختلاف بين تراث مناطق مختلفة :

أولاً : أن تكون الظواهر المتشابهة قد نشأت كل فى بيئتها الخاصة نشأة مستقلة (ونتذكر هنا النظرية الأنثروبولوجية الكلاسيكية فى علم الفولكلور) .

ثانياً : أن تكون هناك نشأة واحدة فقط فى مكان واحد معين ، ومنه انتشرت تلك الظواهر إلى سائر الأماكن التى توجد فيها ، وذلك عن طريق :

١ – هجرة بعض الأفراد ، أى حملة التراث الثقافى الشعبى .

٢ – التأثير أو الاحتكاك الثقافى ، عن طريق نقل المواد الثقافية ، أو استعارتها ، أو امتداد تأثير بعض التيارات الثقافية ، أى دون أن يرتبط ذلك بحركة بشرية لها وزنها .

أما فيما يتعلق بوجهة النظر الأولى (وهى النشأة المستقلة لعناصر التراث الشعبى فى مناطق متعددة) فقد أوضحت بعض الدراسات الكلاسيكية والمعاصرة إمكانية حدوث ذلك بحكم التشابه العام فى التركيبة العقلية والموقف الروحى العام للإنسان رغم اختلاف الظروف الطبيعية أو النظم الاجتماعية التى يعيش فى ظلها . كما أن هذا التشابه يرجع فى جزء منه إلى تشابه بعض السمات الطبيعية فى البيئات المختلفة ، والتى يحتمل أن تؤدى إلى ردود فعل متشابهة من جانب الإنسان على هذه الظروف المماثلة . إذ لا شك أن تشابه بعض الظروف الجغرافية والاقتصادية ، وظروف السكن والإقامة ، وظروف المواد الخام المتاحة فى البيئة المحيطة يمكن أن تؤدى إلى خلق وإبداع نفس المنتجات الثقافية : فى طريقة زراعة الأرض ، أو بناء المساكن ، أو تجاور أجزاء الوحدة العمرانية . . إلخ . كما لمسنا كيف عملت الشعوب المتباعدة فى شتى أجزاء الأرض على استئناس الحيوان ، واختراع الفخار ، وصنع الأوانى والأوعية المختلفة ، وتداول بعض التصورات والمفاهيم المماثلة عن الحياة ، والموت ، والنوم ، والأحلام . . إلخ .

ولكن الأمر الذى يجب علينا إبرازه هنا والذى لا تسمح لنا البحوث الحديثة بالتزحزح عنه هو أن كل العناصر الثقافية الراقية (التى بلغت درجة عالية من التطور والتعقيد) إنما اخترعت فى مكان واحد بعينه عند شعب معين ومنه انتقلت إلى سائر الأماكن التى يوجد فيها . وتفسير ذلك بسيط ، فالشعوب لا يمكن أن تتشابه – تلقائيًا – فى رد فعلها فى كل التفاصيل والجزئيات العديدة لظاهرة ثقافية معقدة : إنما التشابه فى جزئيات صورة معقدة هو بالتأكيد ثمرة الانتشار من مكان واحد إلى سائر الأماكن . وقد تكفلت المدرسة الفنلندية – كما رأينا – بإجراء العديد من الدراسات التى ألقت الأضواء على هذه الحقيقة الثقافية الأساسية .

أما انتقال العناصر الثقافية من خلال هجرة بشرية – فردية أو جماعية – فهو حقيقة من حقائق التاريخ الإنسانى التى عرفتها كل شعوب الأرض ، وإن كان بدرجات متفاوتة ، تبعا لبقية ظروفها وعوامل التاريخ فيها . كما أن الشعوب تتفاوت فيما بينها فى درجة تقبلها للعناصر الثقافية الوافدة ، ودرجة مقاومتها لها ، ودرجة تمسكها وحفاظها على تلك العناصر الجديدة[٣] .

* * *

(٣) انظر ، أدولف باخ ، الفلوكلور الألمانى ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢٥ – ٣٣٠ ، حيث يناقش هذه القضية بالتفصيل .

# ثانياً : أطلس الفولكلور أداة البحث الجغرافى

توصلت الجغرافيا الثقافية المعاصرة إلى أداة أطلس الفولكلور للمساعدة فى حل هذه المشكلة العلمية. ففكرة أطلس الفولكلور تقوم على محاولة رؤية عناصر التراث الشعبى عبر المكان ، أو فى انتشارها عبر هذا المكان . وقد نشأت طريقة الأطلس أساساً لمحاولة سد الثغرات الكثيرة فى التناول التاريخى لعناصر التراث الشعبى ، الذى سيطر على الفترات الأولى من علم الفولكلور . فالأطلس هو الوسيلة التى تضع يد الباحث بأكمل صورة ممكنة على التوزيع المكانى لعناصر التراث الشعبى . وبفضل التحليل التاريخى للعلاقات بين الوحدات الاجتماعية المختلفة يستطيع الباحث أن يفسر عوامل التشابه والاختلاف بين عناصر التراث الشعبى فيها . فأطلس الفولكلور إذاً هو الأداة المنهجية الأولى التى يتذرع بها عالم الفولكلور المعاصر — ذى الاتجاه الجغرافى — للكشف عن نوع الانتظام فى التوزيع المكانى لعناصر التراث الشعبى فى مكان معين .

وكان الأطلس علاوة على هذه القيمة المنهجية الكبرى ، بمثابة نقلة أساسية فى مفهوم عملية جمع وتسجيل عناصر التراث الشعبى . فقد ظلت عمليات الجمع تتم فى شباب هذا العلم ومراحله الأولى بشكل عشوائى غير منضبط ، يوجهها حماس الهواة ، وتسيرها بعض المشاعر الرومانسية ، ولا تخضع كثيراً لتوجيه وضبط البحث العلمى الهادئ . حتى إنه قيل إن جمع التراث قد تحول إلى غاية فى ذاته وأغفلت قيمته الأساسية الحقيقية كوسيلة للدراسة العلمية .

فطريقة الأطلس تقوم على توجيه عمليات الجمع ، حيث توجه أسئلة معينة ( بضع عشرات ، أو بضع مئات ) عن بعض موضوعات التراث الشعبى . وتجمع الإجابات عن هذه الأسئلة من بعض الأماكن المحددة ( التى تحدد سلفا على الخريطة الأساسية للأطلس ) ، ثم تصنف الإجابات وترمز برموز معينة ، وينزل على الخريطة على كل مكان الرمز الذى يقابل الإجابة التى تم الحصول عليها . وتتكون أمام ناظرينا بعد هذا خريطة توزيعية تصور لنا توزيع عنصر شعبى معين — بمتغيراته المختلفة — عبر مكان معين ( منطقة ، أو بلد ، أو إقليم ، أو حتى قارة بأكملها ) .

ويستطيع أطلس الفولكلور أن يحقق لنا فضلا عن هذه الجوانب المنهجية الأساسية خدمات موضوعية لا تقل عنها ضرورة وحيوية ، من حيث تعميق فهمنا لأبعاد ثقافتنا ، وزيادة قدرتنا على رؤية واقعنا الحضارى رؤية تسمح لنا بالتحكم فيه وتوجيهه لما فيه صالحنا ، وهى نقطة سنفصل الكلام فيها فى خاتمة هذه الدراسة .

وستركز دراستنا التالية على الخطوات التمهيدية لأطلس الفولكلور المصرى(٤). ومع ذلك فإن جزءاً غير قليل منها يتناول بالعرض – المفصل أحياناً – بعض التجارب الكارتوجرافية الفولكلورية فى بلاد خارج مصر. وهذا أمر طبيعى ولازم فى رأينا إذا ما أردنا لعملنا الوليد أن يبدأ بداية قوية وصحية. فلابد أن نتفحص العالم من حولنا رأسياً (عبر الزمان) وأفقياً (عبر المكان) نستهدى التجارب السابقة خير ما فيها، ونتسلح بالخبرة لكى لا نقع فى نفس ما وقعت فيه من أخطاء.

هذا مبرر عام – يصدق على أى موضوع وعلى كل موضوع – لتوضيح ضرورة الرجوع إلى تراث العلم عند بدء كل عمل جديد. يضاف إليه بالنسبة لحالتنا هذه أن الأطلس المصرى للفولكلور لن يستطيع أن يحقق رسالته العلمية كاملة إلا من خلال التعاون والتنسيق مع أطلس الفولكلور الدولى (أطلس الفولكلور لأوربا والدول المجاورة). وعماد هذا الأطلس الدولى بطبيعة الحال هى الأطالس الأوربية القومية التى نحاول فى الفقرة ثالثاً من هذا الفصل أن نقترب من تجاربها.

ثم إن الأطلس المصرى الذى نقدم للقارئ اليوم اللبنة الأولى فيه لم يقم هو الآخر فى فراغ، بالنظر إلى الأرضية المصرية. إذ أننا سوف نكتشف – فى الجزء الرابع من هذا الفصل – أن المشروع على الأقل من حيث فكرته، مسبوق. ومن الطبيعى أن المحاولات الأولى لم تكن جميعاً على نفس الدرجة من

(٤) تدور هذه الدراسة حول مشروع أطلس الفولكلور المصرى الذى يمثل أحد الشعب الثلاث لبحث الفولكلور المصرى الذى أجراه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (وحدة بحوث الريف) فى عامى ١٩٧٠ و ١٩٧١، تحت إشراف كاتب هذه السطور، وقد ضمت هيئة البحث:

١ – دكتور محمد الجوهرى (مشرفاً) ٢ – دكتورة علياء شكرى (خبيرة).

٣ – دكتور أحمد إسماعيل (خبيراً) ٤ – دكتور ماهر الليثى (خبيراً).

٥ – آنسة إنعام عبد الجواد (سكرتير فنى البحث).

٦ – آنسة وداد مرقص (باحثة مساعدة بالمركز).

وقد تقدم د. أحمد إسماعيل لهيئة البحث بورقة عن «أنواع الأطالس» (من ثلاث صفحات)، كما تقدمت د. علياء شكرى بورقة عن «محاولات فينكلر لعمل أطلس فولكلور مصرى» (من ١٥ صفحة). واضطلع د. ماهر الليثى بكافة العمليات الكارتوجرافية، و بجهود الرسم النهائى للخريطة الأساسية. كما تفضل السيد / محمود السيد الخبير الإحصائى المنتدب بالمركز بتقديم بعض الاستشارات الإحصائية والاشتراك فى عملية سحب القرى التى وقع عليها الاختيار من بحث تنميط القرى. كما شاركت الآنستان إنعام عبد الجواد و وداد مرقص مع الدكتورة علياء شكرى والدكتور ماهر الليثى فى عملية توقيع القرى على الخرائط مقياس ١/ ١٠٠,٠٠٠ تمهيداً لعملية الاختيار التى تمت فيما بعد. وتفضلت د. هدى مجاهد والسيدة / نهى فهمى بأن وضعتا تحت تصرف هيئة البحث كافة جداول بحث تنميط القرى الذى سترد الإشارة إليه، مما كان له أكبر الفضل فى اختيار الوحدات القروية على أساس سليم.

النضج ووضوح المنطلق والأهداف . وربما كان بعضها قريباً ، على الأقل فى تحديده للأهداف والاستراتيجية العامة ، من تصورنا هنا . لذلك يصبح من الطبيعى واللازم أيضاً أن نتأمل خافية هذه الفكرة — أطلس الفولكلور المصرى — على أرض وطننا .

بعد استعراض كل هذه التجارب بسلبياتها وإيجابياتها يكون الوقت قد حان — فى الجزء الخامس من هذه الدراسة — للتركيز بشكل مباشر على تجربتنا . فنحدد الأسس العامة والخطوات الرئيسية التى سار عليها المشروع حتى الآن . وعند هذه النقطة يمكن أن نحدد لأنفسنا الموضع الذى نقف فيه بشكل واضح . مما يتيح لنا أن نطل بنظرنا عبر الأفق نستطلع الغد القريب ،ونرسم معاً بعض خطوط الصورة المستقبلة ، التى نأمل لمشروعنا أن يصبح عليها فى الغد . (وهو موضوع الجزء السادس من هذه الدراسة ) .

## ثالثاً : المحاولات التمهيدية لإنشاء أطالس فولكلور

### ١ — المحاولات الريادية :

كان فيلهلم مانهاردت Wilhelm Mannhardt (عاش من ١٨٣١ حتى ١٨٨٠) أول دارسى الفولكلور الذين اهتموا بتتبع الانتشار الجغرافى لعناصر التراث الشعبى . وكان الدافع الأساسى له فى هذا استكمال نواحى القصور فى المنهج التاريخى وفى المصادر التاريخية التى كانت متاحة فى ذلك الوقت .

فقام بوضع كشف أسئلة فولكلورى ، بلغات مختلفة . ونسخ منه بخط يده مائة وخمسين ألف نسخة أرسلها إلى مختلف أرجاء ألمانيا والإمبراطورية النمساوية المجرية ، وغيرهما من الدول . وقد عاد إليه من هذه المائة وخمسين ألف استبيان التى أرسلها حوالى ألفا رد .

وكانت صفحات الاستبيان تحتوى على ٣٣ سؤالا عن «عادات العمل الزراعى» . وكان فى نية مانهاردت أن يضع استبيانات أخرى فيما بعد عن موضوعات : « الأغانى الأسطورية والسحرية » ، و « الجدول الزمنى للأعياد الشعبية، والعادات الشعبية » و« الخرافات » ، و« التاريخ الطبيعى للمعتقدات الشعبية » ، و« الكائنات الأسطورية » ، و « عادات الموت » ، و« عادات الزواج » وغيرها من الموضوعات .

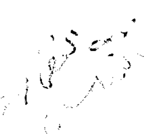
وعلاوة على أسلوب الاستبيان جمع مانهاردت كمية هائلة من المعلومات من الإخباريين ، منهم

بعض أسرى الحرب من البلاد الأوربية المجاورة ، وكذلك المهتمين بدراسة التراث الشعبى ، والحفاظ عليه :

ولم يكن من المعقول أن يبذل مانهاردت كل هذا الجهد لجمع تلك المعلومات المنتشرة عبر مناطق مترامية لولا رغبته فى النظر إلى هذه الجزئيات فى علاقتها المكانية ببعضها . ولذلك نقول إن مانهاردت قد توصل إلى الأداة المنهجية ، ولكن الوقت لم يكن قد حان بعد لإدراك الدراسة الجغرافية للعناصر الشعبية بالمفهوم الحديث الذى نعرفه اليوم . فاستغل استبيانه كوسيلة لجمع المادة فقط ، ولم يتخذ الخطوة التالية نحو خريطة العناصر الشعبية(٥) .

ثم قامت بعد ذلك فى ألمانيا والمناطق المتاخمة لها محاولات أولية تنادى باستخدام طريقة العرض بالخرائط ، أى إنشاء أطلس فولكلور ألمانى . وتمت بالفعل بعض المحاولات التى تأثرت فى البداية تأثراً كبيراً بما كان يجرى فى « الأطلس اللغوى الألمانى »* الذى تأسس فى عام ١٨٧٦ على يد فريد ريش فينكر F. Wenker ثم تابع الإشراف عليه بعده فرديناند فريده F. Wrede ؛

وهكذا ظهرت فى أوائل القرن العشرين — علاوة على دعوة عالم الفولكلور الألمانى بسلر Pessler إلى « الجغرافيا السلالية »** فى عام ١٩٠٧ بعض الدراسات الفولكلورية التى استخدمت الخرائط فى عرض وتوضيح مادتها . ونذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال دراسة هنج Hennig عن أشكال القرية فى إقليم ساكسونيا ، ودراسة شلوتر Schlüter عن أشكال القرية فى إقليم تورنجن ، ودراسة بسلر نفسه عن أشكال البيت الريفى فى إقليم « ساكسونيا الدنيا » .



على أنه كانت هناك بعض المثالب وأوجه النقص التى تعيب هذه الدراسات وتنقص من قيمتها وأهمها : عدم كثافة المناطق التى جمعت منها إجابات الأسئلة ، وعدم شمولها للمنطقة الألمانية كلها . ولكن حدث بعد ذلك أن تتابعت دراسات من هذا النوع تتناول موضوعات من الأزياء والعادات والمعتقدات إلخ . وإن كانت قد ظلت جميعاً مقصورة على أقاليم محدودة .

حتى قدر لأطلس الفولكلور الألمانى أن يرى النور . فبدأ عمليات الجمع — بعد سنوات طويلة من الإعداد المضنى — فى عام ١٩٢٩ . وكان من المقرر فى بداية الأمر أن يضم كشف الأسئلة ألف سؤال ، ولكنها خفضت إلى الربع تقريباً لاعتبارات سوف نعرض لها بالتفصيل فيما بعد . هذا وقد

(٥) انظر حول هذا الموضوع : محمد الجوهرى وعبد الحميد حواس وعلياء شكرى ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ص ١٠ وما بعدها ، وكذلك المراجع الواردة هناك .

* Das Deutsche Sprachatlas

** Ethno-Geographie

تطورت فيما بعد مشروعات أطالس فولكلورية ضخمة فى دول أخرى استوحت كلها النموذج الألمانى، واستفادت من مميزاته وعيوبه على السواء. ويعد أكثرها جميعاً إحكاماً وأصدقها تمثيلا أطلس الفولكلور السويسرى، وإن كان بعض السبب فى ذلك يرجع إلى ضيق رقعة البلاد، وسهولة مسحها بنفقات قليلة نسبياً ولذلك سنعرض فيما يلى فى فقرتين مستقلتين لكل من الأطلس الألمانى، والأطلس السويسرى، الأول لما له من زيادة، والثانى بفضل ما يتميز به من دقة وإحكام. ثم نختم هذا الجزء بالكلام عن الأطلس اليوغسلافى.

## ٢ — أطالس الفولكلور :

نلاحظ على العموم أن مشروعات أطالس الفولكلور فى مختلف دول العالم تختلف فيما بينها اختلافاً شاسعاً من حيث خططها، أو مستوى تنفيذ هذه الخطط، أو مناهجها أو أهدافها.

والواقع أن التعاون العالمى فى مجال أطالس الفولكلور كان العامل الحاسم فى تقدم أو توقف الأطالس القومية. ويمكننا أن نقسم النشاط العالمى فى ميدان العمل الفولكلورى الكارتوجرافى إلى مرحلتين أساسيتين — الأولى: فيما بين الحربين العالميتين، حيث ترددت لأول مرة الدعوة إلى ضرورة التعاون الدولى فى هذا المجال، وطرحت بالفعل بعض الأفكار وقدمت بعض المشروعات. والثانية: فى الخمسينات بعد أن نشطت حركة العمل فى الأطالس القومية فى بعض الدول الأوربية، خاصة أن اجتمعت، الاحتياجات العلمية والاعتبارات الأيديولوجية على الاهتمام بهذا المشروع فى دول الكتلتين الشرقية والغربية على السواء.

وعلى هذا الأساس نجد أن الأطالس الفولكلورية القومية فى المرحلة الأولى من مراحل التعاون الدولى — بين الحربين — كانت تنطلق من منطلقات متفاوتة تختلف تبعاً لمدى تقدم العلم فى ذلك البلد، ومدى ما يلقاه من تشجيع مادى وأدبى كفيل بدفع مثل هذا المشروع المكلف إلى حيز التنفيذ. فاختلفت مناهج العمل، وخططه، ونوع وحجم المادة المجموعة، ومقاييس الخرائط الأساسية. إلخ.

أما فى المرحلة الراهنة — منذ حوالى منتصف الخمسينات — فقد بدأت هذه الأطالس القومية تتبادل الخبرات فى المؤتمرات الدولية التى تعقد لهذا الغرض، وتسعى بالتالى إلى التقريب بين خططها ومناهجها وخرائطها، بل وبين نوع الأسئلة الذى يتم جمعه رغبة فى تيسير إجراء المقارنات على المستوى العالمى. ونعرض فى هذا الجزء لفكرة سريعة عن وضع أطالس القومية الأوربية فى فترة ما بين الحربين، ففترة الإنشاء هذه هى الفترة التى يفيدنا دراستها واتخاذ الدروس منها[٦].

---

(٦) عن حركة الأطالس القومية انظر :

=

### ٣ — أطلس الفولكلور الألماني (٧) :

يعتبر أطلس الفولكلور الألماني كما أشرت التجربة الرائدة بالنسبة لجهود عرض التراث الشعبي بالخرائط ليس فى ألمانيا وحدها ، وإنما بالنسبة لجميع الدول الأوربية ، ومن ثم لا يمكننا أن نؤرخ لحركة الأطالس الفولكلورية دون أن نعرض له بالتفصيل .

من الطبيعي ألا يتيسر لفرد أو مجموعة أفراد الاضطلاع بهذا العبء الضخم ، خاصة وأنه كان من المقرر فى البداية أن يكون عدد الأسئلة التى ستوقع إجاباتها على خرائط ألف سؤال موزعة على جميع المناطق الناطقة بالألمانية (أى فى داخل ألمانيا ، وكذلك فى النمسا ، والجزء الألماني من سويسرا ، وكذلك الجاليات الألمانية الكبرى فى دول أوربا الشمالية والشرقية) . وفى عامى ١٩٢٦ — ١٩٢٧ أقر « اتحاد جمعيات الفولكلور الألمانية »* (الذى تحول فيما بعد إلى « جمعية الفولكلور الألمانية** » عام ١٩٦٣ ) برئاسة عالم الفولكلور الألماني جون ماير John Meier خطة الأطلس التى عرضها فيلهلم بسلر W. Pessler . ولعبت الدور الحاسم فى تمويل الخطة — وبالتالى إخراجها إلى حيز التنفيذ — جمعية البحوث الألمانية . وأفضت المناقشات التى شارك فيها ممثلون لعلم الفلكلور فى ألمانيا ، والنمسا ، وسويسرا إلى وضع بعض الخطوط العريضة المؤقتة للأطلس ووضع كشف أسئلة تجريبي للتمهيد لعملية جمع المادة والبدء فيها .

(ا) جمع المادة : تم جمع مادة أطلس الفولكلور الألماني على هدى الأطلس اللغوى الألماني ،

---

Weiss, Richard, Einfü hrung in den Atlas der schweizerischen Volkskunde, Schweizerische= Gesellschaft für Volkskunde, Basel, Eugen Rentsch-Verlag, Erlenbach — Zurich, 1950, pp. 3 ff

وانظر كذلك :

Revue de Synthése, Tome XI, (Tome LVI de la Revue de Synthése Historique), Paris, 1936.

ويتناول الحديث عن فرنسا على صفحة ٢٢ وما بعدها ، وعن ألمانيا على صفحة ٧١ وما بعدها ، وعن بلجيكا على صفحة ٧٩ وما بعدها ، وعن الدول الإسكندنافية على صفحة ٨٩ وما بعدها وعن سويسرا على صفحة ٩٣ وما بعدها ، وعن الاتحاد السوفييتى صفحة ٩٧ وما بعدها .

( ٧ ) عن الأطلس الألماني انظر :

Zender, Matthids (Hg.), Atlas der deutschen Volkskunde, Erlauterungen zur 2. Lieferung, Marburg, 1959.

وكذلك ريشارد فايس ، فى المرجع السابق الإشارة إليه .

* Verband deutscher Vereine fur Volkskunde.

** Deutsche Gesellschaft fur Volkskunde.

ولاعتبارات أساسية بطريقة المراسلين ، حيث كان المراسلون يتلقون عن طريق جمعياتهم كشوف الأسئلة للإجابة فى الحيز الفراغ الموجود بين الأسئلة وبلغ مجموع عدد الأسئلة التى أرسلت فى الفترة من عام ١٩٣٠ إلى عام ١٩٣٥ عدد ٢٤٣ سؤالا .

وكانت الأسئلة مطبوعة على كشف أسئلة ، يفصل بين كل سؤال وآخر حيز فراغ مخصص للإجابة ، وكان يتم طبع هذه الأسئلة فى إدارة الأطلس المركزية ، ثم ترسل إلى جمعيات التراث الشعبي الإقليمية . وتتولى هذه الجمعيات — التى كان عددها آنذاك سبعة وثلاثون جمعية — توزيع نسخ من الأسئلة على أعضائها من القرى والأماكن المختلفة لجمع الإجابة عنها . ويتم تقديم الإجابة على كل سؤال من أصل وصورة يرسل الأصل إلى الإدارة المركزية للأطلس، ثم تحتفظ الجمعية المحلية بالصورة . وقد أفادت هذه الصور فائدة كبرى بالنسبة للبطاقات التى أتلفتها ظروف الحرب العالمية الثانية والدمار الواسع النطاق الذى صاحبها . حيث أكملت منها الثغرات التى اتضحت عند مراجعة المادة لدى البدء فى إعداد الطبعة الجديدة من أطلس الفولكلور (٨) .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن عدد الأسئلة الذى كان مقترحاً فى الأصل كان ألف سؤال . وقد كانت الاعتبارات المالية هى العامل الحاسم فى اختزال هذا العدد الأصلى إلى الربع . إلا أنه لم يقم بهذا الاختيار عالم فولكلور ألمانى واحد ، أو أنه تم فى ضوء اتجاه واحد بعينه من الاتجاهات السائدة فى الفولكلور . ولكنه خضع لتأثير أكثر من عالم ، ولتأثير أكثر من اتجاه وأكثر من فهم لموضوع علم الفولكلور . وقد حدث بعد أن أرسل الكشف الرابع من أسئلة الأطلس فى شهر يوليو من عام ١٩٣٣ (الذى يتضمن الأسئلة من ١٥١ — ٢٠٠ ) أنه لم تتغير فحسب رئاسة الأطلس — التى كانت قد تغيرت قبل ذلك عدة مرات — وإنما غير جميع العاملين فى الأطلس فرداً فرداً . ومن ثم نجد الكشف الخامس — والأخير — يلتزم كل الالتزام بالخط العلمى والاتجاه الحزبي للحكم النازى الجديد آنذاك ، ومن ثم يختلف عن سابقيه كل الاختلاف . فقد كانت أسئلته تتجه مباشرة إلى موضوع الطابع القومى ، واستبعد تماماً أى أسئلة عن الثقافة المادية .

**(ب) نشر المادة :** كان من الممكن أن يعود هذا التغيير فى الاتجاه على عمل الأطلس وعلى سيره بالخير والفائدة ، لولا أن الإدارة الجديدة للأطلس كانت تريد أن تقطع كل صلة بطاقم العلماء القديم وبجميع الاتجاهات ووجهات النظر القديمة . رافضة الاستفادة من الخبرات السابقة عاقدة العزم على البدء بداية جديدة تماماً .

---

(٨) انظر نص الاستبيان الألمانى فى :

Zeder, M., Atlas der deutschen Volkskunde, op. cit., p. 7 ff.

على أن هذا لم يكن هو التأثير الوحيد لظروف الحرب على عمل الأطلس ، أى أن الأمر لم يقتصر على مجرد توقف عمليات الجمع . بل حدث أن توقفت عملية نشر الخرائط بعد الجزء السادس الذى صدر عام ١٩٣٩ . وقد صدرت فى هذه الأجزاء الستة – من عام ١٩٣٧ إلى عام ١٩٣٩ – ١٢٠خريطة معظمها بمقياس رسم ١ : ٢ مليون . ولم تتضمن هذه الأجزاء المنشورة أى تعليقات ولامدخلا للأطلس كما كان مخططا من قبل . ويمثل هذا العدد من الخرائط حوالى ربع عدد البطاقات التى تجمعت لدى هيئة الأطلس المركزية فى برلين وعددها حوالى ٢ مليون بطاقة . ومن حسن الحظ أنها لم تتأثر بظروف الحرب والدمار إلا بشكل طفيف لا يكاد يذكر .

**( حـ ) الأطالس المحلية :** قامت على أساس المادة المتجمعة لدى بعض هذه الجمعيات الإقليمية أطالس خاصة إما ذات طبيعة محلية أو تخصصت فى تناول موضوع معين . ومن ثم تمثل هذه الجهود مبادرة خاصة إلى جانب الأطلس القومى العام ، لاتتعارض معه ، ولاتزدوج مع جهوده . فهى بتركيزها على منطقة محدودة أو على موضوع محدود تتيح مزيداً من الدقة والتخصص فى المعالجة ، كما أنه يصبح بوسع صاحبها أو المعلق على الخرائط أن يراعى بشكل أكثر الاختلافات الدقيقة بين مختلف أجزاء الإقليم الواحد . هذا بالنسبة للأطلس الإقليمى ، أما بالنسبة للخرائط الموضوعية ( أى تلك التى تتناول موضوعاً واحداً ) فإن المعلق يفيد من تخصصه الواسع بالموضوع فى تحليل هذه الخرائط . فتكون النتيجة مزيداً من الفائدة بشكل مؤكد .

وتوضح لنا هذه المحاولات أنه ليس من المحتم أن ننتظر إصدار كل الخرائط فى النهاية ، وعلى المستوى القومى كله . فهذا أمر يطول سنوات طويلة ، ويتطلب نفقات غير قليلة . وإنما يمكن البدء مباشرة بمجرد جمع المادة من الإفادة منها بطرق مختلفة .

وعلى هذا الأساس أصدر كارل كايزر Karl Kaiser اعتماداً على المادة المجموعة من بومرن Pommern : « أطلس فولكلور بومرن » فى عام ١٩٣٦[٩] .

**( د ) المناطق التى غطاها الأطلس :** جمعت المادة من جميع المناطق الألمانية فى ألمانيا بحدودها المعروفة فى تلك الفترة . على أن المجال الجغرافى لم يقتصر – كما أشرت – على ألمانيا وحدها ، وإنما شمل جميع الأماكن التى توجد بها جاليات أوسكان ألمان يمثلون الأغلبية . من هذا مثلا : القسم

( ٩ ) انظر مقال « أطلس الفولكلور » فى قاموس باتيل للفولكلور :

Artikel, ,,Atlanten", in : *Worterbuch der deutschen Volkskunde*, Herausgegeben von : Oswald Erich und Richard Beitl, Stuttgart, 1955, pp. 34 ff.

الألمانى من سويسرا ، والنمسا كلها ، وتشيكوسلوفاكيا ، والألزاس ، ولوكسمبورج ، ودانزج ، وبعض مناطق رومانيا ، ويوغسلافيا . وقد أرسلت الكشوف الخمس إلى جميع هذه المناطق ، باستثناء سويسرا الألمانية التى لم يجمع منها سوى مادة الكشف الأول فقط .

## ٤ – أطلس الفولكلور السويسرى (١٠) :

عرف الفولكلور السويسرى محاولة كشف أسئلة أولى سابقة على كشف الأسئلة الذى استخدم فى أطلس الفولكلور السويسرى ، بحيث أصبح يعرف هذا الكشف القديم اليوم باسم « الكشف الأول » Enquête I ويطلق اسم « الكشف الثانى » Enquête II على ذلك الذى استخدم فى الأطلس .

وسنبدأ بإعطاء فكرة مفصلة عن هذا الكشف الأول والملابسات التى أدت إلى ظهوره ، والطريقة التى اتبعت فى تطبيقه .

**( ا ) كشف الأسئلة الأول :** وضعت هذا الكشف مجموعة من علماء الفولكلور السويسريين وبدأت عملية الجمع بمقتضاه فى عام ١٩٣٤ . وتفسير هذا التوقيت أن المؤتمر الدولى للفنون الشعبية الذى عقد فى براغ عام ١٩٢٩ كان قد قرر إقامة معرض دولى للفنون الشعبية فى « برن » عام ١٩٣٤ . ثم طرأت ظروف الصراع السياسى داخل أوربا التى حالت بين إقامة هذا المعرض . إلا أن كشف الأسئلة الذى كان قد صمم لجمع معلومات عن الحياة الشعبية – لكى تعرض وتناقش أثناء المعرض – كان جاهزاً ومعدًّا للإرسال . وبدئ فى إرساله فعلا فى ذلك العام .

**(ب) طريقة جمع المادة بواسطة هذا الكشف :** لما كان من الصعب توفير الاعتمادات اللازمة لجمع المادة مباشرة بواسطة هذا الكشف بواسطة جامعين متخصصين ، حيث لم يتح له سوى مبلغ خمسة آلاف فرنك سويسرى فقط ، تقرر الاعتماد على طريقة الجمع بواسطة كشف الأسئلة ( أوما يعرف باسم طريقة المراسلين ) .

فقامت مجموعة من كبار الشخصيات داخل جمعية الفولكلور السويسرية بوضع « كشف أسئلة عن الفولكلور السويسرى »* يغطى جميع ميادين التراث الشعبى ، بلغ مجموع عدد أسئلته ١٥٨٥ سؤالا ، وكان يرسل الكشف على هيئة كتيب ومرفق به دفتر من الورق الأبيض ( لتدوين الإجابات فيه ) إلى

---

( ١٠ ) انظر مؤلف ريشارد فايس السابق الإشارة إليه : « المدخل إلى أطلس الفولكلور السويسرى » ، خاصة ص ١٣ – ٣٠ .

* Fragebogen über die schweizeriche Volkskunde.

المهتمين ، وإلى جمعيات الفولكلور الأهلية المحلية فى مختلف أنحاء سويسرا . ويمكننا أن نتصور مدى الرعب الذى كان يلقيه هذا العدد الهائل من الأسئلة فى نفوسهم . فقد كان يطاب من الشخص أن يستوفى كل أسئلته بالنسبة للمكان المدروس . يضاف إلى هذا أن بعض الهواة ممن تطوعوا لجمع الإجابات لم يكن قد تلقى التدريب الكافى أولم يتلق تدريباً على الإطلاق على عمليات الجمع الميدانى السليم .

ومع ذلك فقد توفر عدد كبير من المراسلين الذين قاموا باستيفاء الإجابات على جميع الأسئلة : والعجيب أن بعض من تفوقوا وأجادوا فى استيفاء الإجابة كانوا من بين أولئك الذين تطوعوا بعد أن قرءوا إعلانات بهذا المعنى فى الصحف المحلية . والجدير بالذكر أن هذه الطريقة قد فشلت فشلا كاملا فى المناطق غير الألمانية من سويسرا . وقد أملت هذه الطريقة تحديد الأسلوب الذى وقع عليه الاختيار عند جمع إجابات كشف الأسئلة الثانى . وهى أدعى بالنسبة لنا إلى اختيار طريقة الجامعين ، وغض النظر كلية عن طريقة المراسلين ، التى تتطلب إلى جانب ارتفاع المستوى الثقافى والتعليمى العام ، تنظيما قويا راسخا من جمعيات الفولكلور يمكن أن تكون لديه كوادر ذات كفاءة عالية مدربة من الهواة . ( وسنعود إلى هذه النقطة فى الفقرة رابعاً ) .

وبرغم هذا استطاع هذا الكشف أن يحقق شيئاً ، وما يزال يحقق . وأبرز حصيلته مائة وعشرون ألف ورقة إجابة ، نجدها اليوم مصنفة تبعا للأسئلة فى معهد الفولكلور السويسرى متاحة لمن يشاء الانتفاع بها من الباحثين ، تم جمعها بنفقات ضئيلة كل الضآلة .

وعلاوة على هذه الفائدة العامة كان لكشف الأسئلة الأول فائدة مباشرة لكشف الأسئلة الثانى الذى تم على أساسه جمع المادة لأطلس الفولكلور السويسرى بصورته المعروفة لنا . فرغم عدم تناسب أهميتها بالنسبة للكشف الثانى فقد أوحت لواضعى هذا الكشف ببعض الأسئلة . لذلك نجد أن ١٣٨ سؤالا من أسئلة الأطلس ( الكشف الثانى ) ترجع كلية أو جزئياً إلى أسئلة الكشف الأول . بحيث أصبح فى مقدور القائمين على مشروع الأطلس المقارنة بين إجابات الكشف الأول وإجابات الكشف الثانى [١١] .

إلى جانب هذا كان لعملية الكشف الأول فوائد منهجية قيمة . فعندما اقترح عام ١٩٣٤ رسم خرائط من مادة الكشف الأول ، اتضح أن عملية جمع بهذا الشكل ، ذات شبكة غير متناسقة من الوحدات المكانية ومجموعة غير متجانسة من المراسلين ، لا يمكن أن تكون أساساً صالحاً لأطلس فولكلورى قومى .

---

( ١١ ) انظر ريشارد فايس ، المرجع السابق ، صفحتى ٣٦ – ٣٧ .

فالأطلس يتطلب طريقة جديدة لجمع المادة . ولم تكن سويسرا تعرف حتى ذلك الوقت أى جهود سابقة – أو تكاد – لعرض مواد التراث الشعبي بالخرائط . ولما كانت فكرة الأطلس قد وجدت بالفعل ورسخت فى أذهان الناس ، كان من اليسير التفكير فى سبيل جديد مناسب للمشروع الجديد .

وهو ما نتحدث عنه فيما يلى بشىء من التفصيل .

**( حـ ) خطة الأطلس والأسئلة التجريبية ( ١٩٣٤–١٩٣٧ ) :** إذا كانت خطة الأطلس تنطلق بشكل منطقى طبيعى من الرغبة فى استكمال وتصحيح الجهود السابقة فى ميدان جمع التراث الشعبى السويسرى ، فإن هناك إلى جانب هذا العامل الحاسم الذى حدد شكل المشروع الجديد عاملان آخران كان لهما تقريبا نفس التأثير . أعنى الاستفادة بخطتهما ومنهجهما إن سلبا أو إيجابا – على نحو ما سنرى – فى تشكيل الفكرة الجديدة . وتحديد الخط الخاص الذى انتهجه أطلس الفولكلور السويسرى .

وهذان العاملان هما – أولا « أطلس الفولكلور الألمانى » وثانيا : « الأطلس اللغوى وأطلس العناصر الثقافية المادية لإيطاليا وجنوب سويسرا » . وواضح ألا يكون هذا التأثير مباشراً ومتعمداً ، فلم يتخذ مثلا شكل الدراسة الواعية المحددة الهدف سلفاً ، ولكنه ارتكز على الاتصال الشخصى المباشر للقائمين على مشروع الأطلس السويسرى بهذين المشروعين الكبيرين والانتفاع بمناهجهما والاستفادة بخططهما . سواء فى ذلك من حيث تحديد النطاق الجغرافى لعمليات الجمع ، أو شبكة الأماكن التى سيجمع منها ، أو وسيلة الجمع ، أو بالتالى طرق نشر الخرائط والشروح .

ولكن كان مع ذلك على القائمين على الأطلس السويسرى أن يقوموا باختيار أولى لمزيد من التعرف على طبيعة الظروف السويسرية . وهذا هو ماحققه كشف الأسئلة التجريبى .

**( د ) كشف الأسئلة التجريبى :** حرص القائمون على مشروع أطلس الفولكلور السويسرى على أن يقوموا بتجربة أولية تساعدهم على اتخاذ قرارات نهائية فى بعض المسائل المنهجية الهامة . فأعدوا كشفا يضم سبعة أسئلة سهلة أرسلت إلى إخباريين Informants فى مختلف أنحاء سويسرا ، وأرسل معظمها إلى مدرسى المدارس . وكانت الأسئلة السبعة تدور حول الموضوعات الآتية :

١ – الأطعمة والمشروبات التى تتناول فى وجبة الإفطار .

٢ – أوراق اللعب .

٣ – الاحتفالات بأعياد الميلاد ويوم التسمية .

٤ ـ الممارسات التى تتم فى يوم الثانى من يناير .

٥ ـ ظهور سان نيكولاوس ( بابانويل ) .

٦ ـ الشخصيات الخرافية التى يخوف بها الأطفال ( مثل « أبو رجل مسلوخة » عندنا ) .

٧ ـ الأيام المنحوسة من بين أيام الأسبوع .

وأمكن دون تكاليف كبيرة أن يحصل القائمون على المشروع فى خلال فترة زمنية قصيرة نسبياً على إجابات على هذا الكشف من ٥٨٩ مكانا من مختلف أنحاء سويسرا .

ثم قام المشرفون بعد ذلك بعمل خرائط من واقع إجابات الأسئلة ٢ ، ٥ ، ٧ ، وكان من الطبيعى أن تتكون خرائط أولية لا تتوفر فيها المتطلبات الفنية والعلمية مائة بالمائة . ونشرت هذه الخرائط المؤقتة مع شروح وتعليقات فى عام ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨ فى نفس الوقت تقريبا الذى بدأت تظهر فيه خرائط الأطلس الألمانى .

## ( هـ ) المفاضلة بين طريقة المراسلين وطريقة الجامعين :

ما من شك فى أن المشرفين على المشروع قد حصلوا على خبرات منهجية هامة بعد هذه التجربة ، علاوة على بعض النتائج العلمية التى لا تخلو من قيمة وفائدة . ذكر ريتشارد فايس R. Weiss أهمها فى كتابه : « مدخل إلى أطلس الفولكلور السويسرى » ، الصادر عام ١٩٥٠ . فكتب يقول : « قادتنا أهم وأخطر هذه الخبرات إلى القرار التالى : وهو ألا تتم عملية جمع المادة لأطلسنا بواسطة السؤال المكتوب كما هو معروف فى « طريقة المراسلين » ـ برغم انخفاض نفقاتها ـ وإنما عن طريق السؤال والاستفسار المباشر ، أى « طريقة الجامعين » ... فكان علينا بذلك أن نختار بين طريقة أطلس الفولكلور الألمانى والأطلس اللغوى الألمانى أى « الطريقة الألمانية » ( أى المراسلين ) و « الطريقة الرومانية » ( أى الجامعين ) التى لم تكن قد جربت بعد فى أى أطلس فولكلورى » .

## ( و ) تنظيم الأطلس وبداية العمل :

بعد أن انتهى البت فى كل المسائل والمشكلات المنهجية المطروحة ، أمكن فى الفترة من ١٩٣٦ حتى ١٩٣٧ إعداد كشف الأسئلة الذى سيستخدمه الباحثون فى جمع المادة بواسطة كل من باول جايجر Geiger وريتشارد فايس Weiss[١٢]. وقد استفاد العالمان السويسران من تجربة ،

( ١٢ ) كان على القائمين بالمشروع السويسرى أن يضيقوا نطاق كشف أسئلتهم بسبب اعتبارات مالية. =

كشف الأسئلة الأولى ، ومن تجربة كشف أسئلة الأطلس الألمانى ، كما أفادا إفادة كبرى من آراء كبار الخبراء والمختصين فى علم الفولكلور فى البلاد الأوربية المختلفة(١٣) .

كذلك تم الاستقرار على شبكة الأماكن التى ستجمع منها المادة . وتم اختيار الباحثين الذين سيقومون بعملية جمع المادة من الميدان . والشيء الذى نود أن نلاحظه على عملية الاختيار هذه أن جابجر وفايس لم يقتصرا على العاملين فى جهة واحدة ولا فى مهنة معينة دون سائر المهن ، ولكنهما وسعا إلى أقصى حد ممكن دائرة الاختيار ، أملا فى الوصول إلى أفضل العناصر الصالحة لأداء هذا العمل الشاق .

وأخيراً بدأت عمليات الجمع والتسجيل الميدانى فى عام ١٩٣٧ . وحدثت الخطوة الطبيعية المتوقعة فى بداية مشروع ضخم كهذا ، وأعنى أن هذه التجربة الأولى قد خضعت لتحليل دقيق ومناقشة مستفيضة من جانب المسئولين فى الأطلس ، رغبة فى الاستفادة من كل الدروس التى يمكن أن يفيد منها سائر الجامعين فى عملهم فى المناطق الأخرى .

أما عن اللجنة المشرفة على الأطلس ، فقد ظلت منذ بداية المشروع مكونة من شخصين اثنين فقط هما : جابجر وفايس . وبعد بدء العمل فى إعداد الخرائط للنشر ، أضيف إلى اللجنة شخصان آخران ، يساعد كل منهما أحد العضوين المذكورين . ومن الواضح أن عدد أفراد اللجنة بهذا الشكل كان صغيراً أكثر مما يجب ، مما جعل ريشارد فايس يشكو من أن قلة العدد كانت فى بعض الأحيان سبباً فى تعويق العمل ، هذا إذا عمل الأفراد الأربعة بكامل طاقتهم . أما فى حالة تعذر أحدهم أو مرضه فكان الأمر يسوء بالطبع إلى حد بعيد .

ومن الجدير بالذكر أن الهيئة المشرفة على الأطلس قد حرصت على قيام تعاون وثيق بينها وبين أعضاء جمعية الفولكلور السويسرية ، خاصة المتخصصين العلميين منهم . وقد ظلت هذه الجمعية هى الجهة المشرفة على الأطلس منذ بداية العمل ، وحتى الآن . وكان لها علاوة على الإشراف الأدبى

= فبلغ عدد أسئلة الكشف مائة وخمسين سؤالا ، يضم عدد منها أسئلة فرعية فى داخله . وقد روعى فى كمية الأسئلة أن يستطيع باحث واحد جمعها وتفريغها من مكان واحد فى حوالى ثلاثة أيام .

وقد استعرض ريشارد فايس ، فى المرجع المذكور ، ص ٣٠ وما بعدها ، الاعتبارات المختلفة التى روعيت فى اختيار الأسئلة . وليست بنا حاجة إلى مناقشة هذه الاعتبارات أو غيرها لأننا سوف نراعى عند وضع الكشف المصرى ظروف البحث فى بلادنا ومستوى تقدمه ، وكذلك اعتبارات تنسيق العمل فى الأطلس الدولى للفولكلور .

(١٣) وقد ذكر فايس فى كتابه « المدخل إلى أطلس الفولكلور السويسرى » ، الذى سبقت الإشارة إليه ، ص ٢٤ ، حاشية رقم ٣ الأسماء التالية :

K. Jaberg, J. Jud, P. Scheuermeier, R. Hotzenkocherle, E. von Kunssberg.

فضل تقديم قدر من العون المالى للمشروع فى مراحله المختلفة. كذلك أفادت هيئة الأطلس من جهود العاملين فى معهد الفولكلور بجامعة بازل، خاصة بالنسبة للأعمال التى تتطلب وقتا وجهداً كبيرين، الإجابة كترتيب بطاقات الإجابة على الأسئلة فى صناديقها وهكذا.

ورغم رعاية جمعية الفولكلور السويسرية للمشروع، فقد رؤى تكوين مجلس أعلى للمشروع ضم كلا من فايس وجايجر وبعض أعضاء الجمعية، وكذلك بعض الشخصيات العامة من خارج الجمعية التى يمكن أن تفيد بنفوذها أو اتصالاتها فى تيسير عمل المشروع. وأصبحت اللجنة الرباعية المشرفة على الأطلس بمثابة «هيئة استشارية» للجنة العليا المذكورة. ولكن قرارات اللجنة العليا أطلقت يد هذه اللجنة الرباعية فى توجيه العمل الفنى وفق ما تراه سليماً. أما عن الملكية الأدبية والمادية للمادة المجموعة فقد تقرر أن تكون حقًّا لجمعية الفولكلور السويسرية. ولكنها فوضت اللجنة المشرفة بالبت فى كيفية استخدام المادة المجموعة والتصرف فيها بالنشر أو البحث، والتصريح للأفراد أو الهيئات التى تطلب الاستعانة بها.

كذلك اختصت اللجنة المشرفة على الأطلس بالبحث عن الجامعين، والتعاقد معهم باسم جمعية الفولكلور السويسرية بواسطة عقود تنظم حقوق وواجبات أولئك الجامعين قبل الأطلس. وكانت تصرف للباحث الواحد ٢٠ فرنكا سويسريا (أسعار ما قبل الحرب العالمية الثانية) عن المكان الواحد الذى يجمع منه المادة. (مع ملاحظة أن اللجنة المشرفة وسائر الهيئات التى اضطلعت بمسئوليات إشرافية أخرى لم تكن تتقاضى أجوراً عن عملها). وكان الشرط ألا تزيد مدة دراسة الباحث للمكان الواحد عن ثلاثة أيام. ولم تكن للجامع أى حقوق ملكية على المادة التى يجمعها، فملكيتها للجمعية كما أشرنا. كما يلتزم الجامع بالعمل طبقا للتوجيهات الفنية الصادرة إليه من اللجنة المشرفة على المشروع. والجدير بالتنويه أن عمل الباحثين قد انتهى دون حدوث أى مشكلات أو متاعب على الإطلاق.

وانتهى العمل فى جمع المادة فى عام ١٩٤٢، فاستمر بذلك نحو خمس سنوات أو أقل قليلا، ولكن بشكل غير متصل طبعاً بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية. وبدأ إعداد الخرائط الأولى للنشر عام ١٩٤٨. ونشر ريشارد فايس كتابه عن الأطلس فى عام ١٩٥٠.

## ٥ ـ الأطلس الأثنولوجي اليوغوسلافى [١٤] :

بدأ العمل التنظيمى الجاد فى هذا الأطلس منذ يناير عام ١٩٥٩ تحت إشراف عالم الأثنولوجيا

(١٤) سبق أن أشرنا إلى أن الأثنولوجيا هى المفهوم الذى يطلق اليوم على دراسات الفولكلور فى معظم بلاد شرق أوربا وروسيا. لذلك فإن تسمية الأطلس اليوغوسلافى أطلس أثنولوجى أو أطلس فولكلورى تدل على نفس المعنى وهو دراسة التراث الشعبى بجوانبه المادية والروحية على السواء.

انظر إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور، مرجع سابق، مواد فولكلور، فولكسكندة، أثنولوجيا إقليمية، وكذلك الفصل الثانى من هذا الكتاب.

والفولكلور اليوغوسلافى براتانيتش Bratanic وقد أشرنا إلى أهمية الوقوف على الملامح العامة لهذا المشروع لاعتبارات أساسية يتميز بها عن المشروعين اللذين سلفت الإشارة إليهما . فيوغوسلافيا بلد اشتراكي يختلف فى الأيديولوجية التى يلتزم بها اختلافا بعيداً عن المجتمعين السابقين ، مما يؤكد لنا أن الاهتمام الكارتوجرافى بالتراث الشعبي يتجاوز حدود الأيديولوجيات . ثم إن المشروع اليوغوسلافى قد اعتمد — كما يمكن أن نتوقع — على تمويل حكومى ولم يكن له من سبيل للاعتماد على تمويل خاص أو جهود هيئات خاصة بسبب سيطرة القطاع العام سيطرة كاملة على موارد المجتمع ومؤسساته . ويوغوسلافيا أخيراً بلد ليس فى ثراء ألمانيا ولا سويسرا ، ولكنه أقرب إلينا من هذه البلاد وأمثالها . لذلك يمكن أن يكون وقوفنا على طبيعة هذا المشروع وأسسه مصدر إفادة وتوجيه لعملنا الناشئ .

توجت الجهود التحضيرية والتمهيدية لإنشاء أطلس الفولكلور اليوغوسلافى ( الأطلس الأثنولوجى اليوغوسلافى ) فى إقرار الجمعية العامة لجمعية الأثنولوجيا اليوغوسلافية لمشروع الأطلس فى شهر يونيو من عام ١٩٥٩ . ثم وضعت صيغة المشروع فى شكل عقد بين الجمعية والوزارة الاتحادية للبحث العلمي — بعد عام كامل من المفاوضات والمحاولات — فى شهر مايو ١٩٦٠ .

وقد حدد هذا العقد ثلاث مراحل للمشروع مدتها اثنى عشر عاماً . تستمر المرحلة الأولى من أول يوليو ١٩٦٠ حتى ٣١ ديسمبر ١٩٦٢ . ويهمنا بطبيعة الحال أن نركز على الأعمال التى رأت الخطة تنفيذها فى تلك الفترة ، على اعتبار أن المرحلة التى يمر بها مشروعنا المصرى تماثل تلك المرحلة من مراحل المشروع اليوغوسلافى . وكانت تلك الأعمال :

١ — تنظيم جهاز العاملين فى المشروع .

٢ — إعداد كشف الأسئلة الأولى الذى سيتم جمع المعلومات بمقتضاه ، وطبعه .

٣ — إعداد الخريطة الأساسية للأطلس ، وهى عبارة عن خريطة ليوغوسلافيا مقياس رسمها : ١/ ١,٠٠٠,٠٠٠ .

٤ — القيام بتجارب جمع المادة من الميدان بموجب كشف الأسئلة الأولى الذى سبقت الإشارة إليه فى البند الثانى .

٥ — إعداد بعض الخرائط التجريبية من واقع المادة التى تم جمعها بمقتضى البند الرابع .

٦ — نشر نتائج ذلك العمل لكى تكون متاحة لدائرة أوسع من المختصين وبالتالى يمكن الإفادة من كل الانتقادات والتوجيهات والآراء قبل القيام بعملية البحث الرئيسية والنهائية فى المشروع .

٧ — يلى ذلك إعداد كشف الأسئلة النهائى الذى ستجمع بمقتضاه المادة بعد الإفادة من العمليات التجريبية السابقة .

٨ — وأخيراً تحديد العمليات والخطوات التفصيلية التى ستتضمنها المرحلتان الثانية والثالثة من المشروع .

ونفصل فيما يلى الكلام فى النقاط السابقة :

١ — **تنظيم جهاز العاملين :** بدأ تنظيم جهاز العاملين فى المشروع بتأسيس هيئة العمل فى الأطلس الأثنولوجى اليوغوسلافى فى صيف عام ١٩٥٩ . وقد نشرت لائحة هذه الهيئة مع نص مشروع الأطلس فى دورية جمعية الأثنولوجيا اليوغوسلافية . ولم تتأسس الهيئة عن طريق التعيين أو الإلزام ، وإنما فتح باب الانضمام إليها طواعية واختياراً من بين أعضاء جمعية الأثنولوجيا . فهؤلاء هم الفئة التى تحسن تفهم هذا المشروع ومراحله وأهدافه ، وعملهم الطوعى هو دعامة نجاح هذا المشروع . . ولولا الروح العالية التى صادفها المشروع لدى أعضاء الجمعية ، وإقبالهم الاختيارى المتحمس على المشاركة فيه ما ظهر هذا العمل العلمى الرائد إلى الوجود بهذه الصورة المثلى .

وقد جمعت هيئة العاملين فى الأطلس بين الباحثين المؤهلين المعدين إعداداً خاصًّا للعمل الأثنولوجى الميدانى ، والمراسلين المحليين المقيمين فى قراهم ومدنهم المختلفة ، والذين يدفعهم الحماس ~~الأثنولوجى الميدانى ، والمراسلين المحليين المقيمين فى قراهم ومدنهم المختلفة ، والذين يدفعهم الحماس~~ لتراثهم إلى المشاركة فى العمل . وقد جاوز عدد العاملين بهيئة الأطلس — بعد فتح باب الاشتراك بحوالى خمسة أعوام — الألف عضو . ولا شك أن عدداً كهذا بالغ الضخامة بالتنسبة لبلد كيوغسلافيا ثم إن ضخامة العدد إلى هذا الحد كانت تفرض وجود أسلوب تنظيمى دقيق لتنسيق العمل والجهود ، بحيث لا تتحول كثرة العدد إلى معوق للمشروع .

وكان يتم هذا التنسيق بين العاملين من خلال النشرات الدورية ، والخطابات الشخصية أحياناً . وكان الأطلس يقتطع لنفسه جزءاً من دورية جمعية الأثنولوجيا اليوغوسلافية ، ينشر فيها أخبار المشروع ، والتوجيهات والخطط المقبلة . ومنذ خريف عام ١٩٦٢ بدأت الهيئة المركزية للأطلس تصدر نشرة مستقلة بالأوفست باسم « صوت هيئة العاملين فى الأطلس الأثنولوجى اليوغوسلافى » .

ومن الحقائق التى تبنتها هيئة الأطلس وسببت كثيراً من الإزعاج وبعض التعويق للعمل ، أن المراسلين المحليين لم يكونوا موزعين بالتساوى ، أو بالعدل ، بين مناطق يوغوسلافيا المختلفة . فى الوقت الذى كثر فيه عدد المتطوعين من أقاليم معينة بشكل زائد على المطلوب ، نجد بعض المناطق التى ندر فيها عدد المراسلين المحليين بشكل يمكن أن يؤثر على سلامة العمل وعلى قدرة الخريطة الفولكلورية على التعبير الصحيح عن واقع التراث الشعبى .

وقد حرصت هيئة الأطلس على كسب معونة الهيئات والمراكز المتخصصة إلى جانب العاملين والهواة الأفراد . وقد أدى ذلك ولاشك إلى تدعيم عمل الأطلس ودفع المشروع خطوات كبيرة إلى الأمام .

٢ – **إعداد كشف الأسئلة التجريبي :** وقد قامت بإعداده لجنة من أبرز المختصين اليوغوسلافيين فى الأثنولوجيا والفولكلور . وقد طبع لأول مرة فى صيف عام ١٩٦٠ بثلاث لغات من اللغات المحلية فى يوغوسلافيا . وتناول هذا الكشف التجريبى خمس موضوعات فقط .

٣ – **الخريطة الأساسية للأطلس :** انتهى العمل فى الخريطة الأساسية فى شهر مايو ١٩٦١ ، وأعدت منها نسختان أصليتان . وقد قسمت الخريطة إلى مربعات تصل إلى مساحة ٥ × ٥ كيلومترات على الطبيعة . ووضعت اللجنة التحضيرية نظاما مبسطا للترميز مكون من حروف وأرقام ، بحيث يمكن الرمز لكل مكان فى يوغسلافيا برمز لا يزيد على خمسة أحرف وأرقام ، ويمكن تحديد موقعه بدقة تبلغ ٢,٥ كم على الخريطة .

٤ – **جمع المادة على سبيل التجربة :** بدأ العمل فى جمع المادة بمقتضى كشف الأسئلة التجريبى فى شهر أغسطس ١٩٦٠ ، ولكن العمل اتخذ شكلا منتظما ومكثفا خلال عامى ١٩٦١و١٩٦٢ . وكان عدد الأماكن التى تقرر جمع المادة منها فى تلك المرحلة التجريبية ٢٠٥٠ مكاناً . وغطت هذه العملية١٦٦٦ مكانا منها فقط ، تمثل ٨١,٢٧ فى المائة من العدد الإجمالى ، وهى نسبة مرضية ولا شك . وأسفرت هذه العملية عن جمع مادة وفيرة ذات قيمة علمية من الطراز الأول ، لم يتيسر لأحد الوقوف عليها من قبل ، عن التراث الشعبى اليوغوسلافى .

وقد شملت عملية جمع المادة التجريبية كذلك الأقليات القومية المختلفة فى يوغوسلافيا ( خاصة المجريين ، والرومانيين ، والسلوفاك ، والألبانيين ) . كما درست فى تلك المرحلة ٥١ مجموعة من اليوغوسلافيين الذين يعيشون فى الخارج ( مثلا فى النمسا ، وفى تشيكوسلوفاكيا ، وفى إيطاليا . . إلخ )

وقد تم ترتيب المادة المجموعة وتصنيفها وحفظها فى المقر المركزى للأطلس فى مدينة زغرب : وشارك فى هذه المرحلة مشاركة فعالة ٣٧٧ شخصاً . ويشيد براتانيتش بالحماس الهائل والإخلاص الكبير الذى أدى به هؤلاء الأشخاص عملهم للأطلس . وتدلنا ضخامة المادة المجموعة فى الأطلس الأثنولوجى اليوغوسلافى على القدرات والميزات العظيمة للنوايا الطيبة والتعاون المخلص والتنسيق الناجح بين جهود مئات العاملين .

٥ — **إعداد بعض الخرائط التجريبية** : اعتماداً على المادة التى سبق جمعها فى الخطوة السابقة ، وقد بلغ عدد الخرائط التجريبية هذه عشر خرائط اختيرت من البيانات المتعلقة بالموضوعات الخمس ، وهى لا تغطى كل المادة المجموعة . وقد اقتصرت الهيئة المشرفة على الأطلس على هذا العدد ، حيث كان الغرض مجرد اختبار القدرات والكفايات الفنية فى العرض والتحليل .

٦ — **مرحلة النشر** : نشرت ثمانية فقط من تلك الخرائط العشر ، وطبع من كل منها خمسمائة نسخة . وقد كانت الخرائط المنشورة بمثابة دليل ضرورى على العمل الذى تم إنجازه ، وحافز للمهتمين إلى بذل مزيد من الجهود ، ووسيلة للحصول على مزيد من الدعم المادى والأدبى لمشروع الأطلس : ولا شك أن تقديم الثمرة النهائية للعمل — حتى ولو بصورة تجريبية ومؤقتة — يساعد قطاعا عريضاً من المختصين والمثقفين على تكوين صورة دقيقة وواضحة عن المشروع بمراحله المختلفة ، وعلى تقدير أهميته العلمية بشكل سليم . كما أن هذه الصياغة شبه النهائية تتيح للمشرفين على العمل فرصة البت النهائى فى وسيلة تنفيذ المشروع فى المستقبل بأكبر قدر من النجاح وأقل قدر من الخسائر أو العقبات .

٧ — **إعداد كشف الأسئلة النهائى** : وهو عمل شاق وطويل . وقد بدأته الهيئة المشرفة على الأطلس فى عام ١٩٦١ بمعونة عدد من الأخصائيين من خارجها (وقد شارك فى هذه العملية أكثر من ثلاثين متخصصاً فى العلوم الأنثروبولوجية) . وقد وقع الاختيار فى النهاية على ١٩٢ موضوعا للمعالجة فى كشف الأسئلة . تم بالفعل صياغة أسئلة حول ٤١ موضوعاً من ميدان الثقافة المادية بدأ العمل الميدانى على أساسها بالفعل . كما طبعت الهيئة كراسة بالتوجيهات الفنية للجامعين العاملين فى الأطلس وفق هذا الدليل . وتمثل هذه الموضوعات الإحدى والأربعين الجزء الأول من أربعة أجزاء سيشملها كشف الأسئلة النهائى . ويذكر براتانيتش أن طبع الأجزاء الأربعة يدخل بالفعل فى المرحلة الثانية من المشروع .

٨ — كذلك انتهت الهيئة المشرفة على الأطلس من إعداد برنامج المرحلة الثانية من المشروع : وسيكون جمع المادة من الميدان — بواسطة كشف الأسئلة النهائى — هو عماد هذه المرحلة . وسيتم جمع المادة من ٣٣٢٠ مكاناً فى يوغوسلافيا كلها . ويمكن أن يزداد هذا العدد تبعا لإقبال مزيد من المراسلين المحليين على العمل فى المشروع ، وتبعا لعدد النسخ التى سيتم طبعها وتوزيعها من الدليل .

وبذلك انتهت المرحلة التمهيدية للمشروع ، وأفاد المشرفون على الأطلس من كل ما حفلت به من أخطاء ، وصعوبات ، وجوانب مشرقة أيضاً . فرغم التمويل الحكومى للمشروع كله ، إلا أن الجانب

الأكبر من العاملين فيه كان يقبل على العمل بحماس زائد وبإخلاص كبير دون مقابل مادى . فالأعمال العظيمة دائما ثمرة جهود أفراد عظماء(١٥) .

## رابعاً : المحاولات التمهيدية لإنشاء أطلس فولكلور مصرى

لعلنا لا نغالى إذا قلنا إن دراسات الفولكلور العلمية الحديثة فى مصر ترتبط أوثق الارتباط بألمانيا دون سائر بلاد القارة الأوربية والعالم الغربى على وجه العموم . فبغض النظر عن دراسات الإنجليزى وليم لين الرائدة ، ودراسات غيره من الإنجليز ومن الفرنسيين للتراث الشعبى المصرى وخاصة التجميعات القيمة التى خلدوا بها أسماءهم ؛ فإن دفعة البحث العلمى الكبرى والمعلم البارز فى تاريخ البحث الفولكلورى العلمى الحديث ترتبط ولاشك باسم الألمانى هانز ألكسندر فينكلر .

ولا يقتصر فضل فينكلر على أنه قد أخرج لنا مؤلفات ضخمة فى فترة قصيرة نسبيًّا ، وإنما فى أنه كفل لها القدر الأكبر من الحياد وسعة الأفق والدقة العلمية . حيث ارتقت أعماله إلى مستوى لم تبلغه دراسات أى من الباحثين الأوربيين من قبله . والذى يهمنا هنا أن فينكلر كان أول من دعا واعيا إلى إنشاء أطلس مصرى للفولكلور ، واعتبر مؤلفه الضخم « الفولكلور المصرى » مجرد دراسات تمهيدية لذلك الأطلس . غير أن ظروف فينكلر الخاصة ، وموته المبكر حرم دراسات الفولكلور ، لا فى مصر وحدها بل فى العالم أجمع ، من عالم فذ كانت ستؤدى جهوده ولا شك إلى تغيير مسيرة هذا الفرع من الدراسات فى هذه المنطقة من العالم .

ولم يكتب بالطبع لأفكار فينكلر أن تجد من يتابعها ويعمل على هديها ، فلم تتوفر بين المصريين

---

(١٥) اعتمدنا فى عرض خطة الأطلس الأثنولوجى اليوغوسلافى على التقارير التى قدمها براتانيتش للمؤتمر الدولى للفولكلور فى مدينة لينز LINZ بالنمسا عام ١٩٥٨ ، ولمؤتمر أطلس الفولكلور الألمانى فى بون عام ١٩٦١ ، ولمؤتمر أطلس الفولكلور الألمانى فى بون أيضاً عام ١٩٦٤ ، ولمؤتمر أطلس الفولكلور لأوربا والدول المجاورة فى هلسنكى عام ١٩٧٠ ، انظر :

Prof. Dr. B. Bratanic, ,,Der ethnologische Atlas von Jugoslawien''. in : 4. Arbeitstagung über Fragen des Atlas der deutschen Volkskunde, in Bonn vom 28. bis. 30 April 1964, Bonn, 1964, pp. 123-130 und :

B. Bratanic, ,,Ethnologischer Atlas von Jugoslawien'', in : Dritte Arbeits konferenz der Organisations kommission fur den Volkskunde Atlas Europas und seiner Nachbarlander, vom 11 bis 14 Mai 1970 in Helsinki, Bonn, 1972, pp. 61-63.

أنفسهم العناصر الصالحة للاضطلاع بعبء هذا العمل ، الذى لا يمكن فى الأصل أن يتم ويثمر الثمرة المرجوة دون جهودهم .

حتى عاشت دراسات الفولكلور الحديثة حركة إحياء جديدة منذ منتصف الخمسينات ، وأرسلت الدولة بعثات دراسة الفولكلور إلى جامعات ألمانيا وأمريكا ( الأولى لدراسة مناهج دراسة الفولكلور بعامة ، والأخرى لدراسة الأدب الشعبى بمعناه الأمريكى التقليدى ) .

وبذلك أتيحت الفرصة لكاتب هذه السطور وزوجته للدراسة مدة ست سنوات كاملة على الأستاذ ماتياس تسندر Matthias Zender ( أستاذ ورئيس معهد الفولكلور بجامعة بون ، والمشرف على أطلس الفولكلور الألمانى ) والاقتراب بشكل وثيق من تجربة الأطلس الألمانى ، والمشاركة فى جانب من أعمال أطلس الفولكلور لأوربا والدول المجاورة . وعاد الباحثون الشبان إلى بلادهم عام ١٩٦٨ ولا يسيطر على عقولهم سوى العمل بكل ما وسعهم الجهد على التأسيس لحركة فولكلور علمية ، وفى مكان الصدارة منها إنشاء أطلس الفولكلور المصرى .

وعلينا قبل أن ندخل فى عرض تفاصيل مشروع أطلس الفولكلور المصرى بصورته الحديثة أن نناقش أبرز المحاولات السابقة التى حاولت أن تأخذ البعد الجغرافى فى الاعتبار ، ونلقى الضوء على جوانبها السلبية والإيجابية على السواء واعين كل الوعى بأنها لم تكن مشروعات أطلس فولكلور أو شيئاً من هذا القبيل باستثناء محاولة فينكلر التى سنفصل القول عنها . فقد كانت تلك المحاولات بمثابة موجه لنا استفدنا منها عند تخطيط مشروعنا الذى نقدمه اليوم للقارئ العربى ، سواء من حيث تجنب ما تميزت به من مثالب ، أو الحفاظ على ما كانت تتمتع به من مواطن قوة . وتبعا لذلك سينقسم حديثنا هنا إلى قسمين ، نناقش فى القسم الأول أبرز المحاولات السابقة على فينكلار ، ثم محاولة فينكلر لعمل أطلس فولكلور مصرى .

## ١ ـ المحاولات السابقة على فينكلر

لم تعرف مصر محاولات جادة فى ميدان علم اللغة لإنشاء أطالس لغوية ، كان يمكن الاستهداء بأسس عملها منهجيا وبخبراتها ، أو الاستعانة بنتائجها ومقارنتها بنتائج العرض بالخرائط لعناصر التراث الشعبى[١٦] . فمجال العرض بالخرائط مفتقر كل الافتقار إلى التقاليد وإلى الخبرات السابقة .

(١٦) أشار ريشارد فايس فى كتابه « المدخل إلى أطلس الفولكلور السويسرى » الذى سبقت الإشارة إليه ، إلى محاولة الأستاذ الدكتور خليل عساكر إنشاء أطلس لغوى مصرى ، ولكن دون أن يورد أى تفاصيل عن المشرع . ولم تتح لنا الفرصة للقاء شخصى مع الدكتور خليل عساكر لاستيضاح طبيعة مشروعه ذاك . انظر المرجع السابق ، ص ١٢ .

وإذا رجعنا بضع خطوات إلى الوراء لنصل إلى القرن التاسع عشر فإننا نجد كثيراً من العلماء والدارسين الذين سبقوا فينكلر إلى الاهتمام بدراسة التراث الشعبي . إلا أن بعض هؤلاء كانوا ينظرون إلى المجتمعات الشرقية ( فى مقابل المجتمعات الغربية ) على اعتبارها وحدة واحدة تتميز بخصائص ثقافية متميزة ، مثل الدوق بوكلار Bückler وكثير غيره من الرحالة ذوى الاهتمامات الفولكلورية . فقد كانت تشغل هؤلاء دائماً المقابلة بين « المجتمعات الغربية » و « المجتمعات الشرقية » .

تأتى بعد ذلك دراسات العالم الإنجليزى إدوارد ويليام لين E. W. Lane وأهمها بالنسبة لنا كتابه « المصريون المحدثون . عاداتهم وشمائلهم » ، الذى صدر فى طبعته الأولى فى لندن عام ١٨٣٦ (١٧) . وبرغم قدم هذا الكتاب النسبى فهو يعتبر مرجعاً أساسيًّا لاستقراء كثير من العادات والممارسات الشعبية والمعتقدات . . . إلخ بسبب براعة مؤلفه ودقة ملاحظته ، هذا إلى جانب انفراده فى هذا المجال ، حيث لا يوجد مؤلف مصرى ولا أجنبى زخر بكل هذا الحشد الهائل من المادة الفولكلورية سواه. ولكن ما دمنا نركز هنا على الضبط والإحكام ، فيجب أن نعيب على لين عدم الاهتمام بالبعد المكانى للمادة التى أوردها . فقد ركز دراسته على القاهرة واعتقد بذلك أنه يستطيع أن يعمم الدراسة حتى تشمل مصر بمختلف أقاليمها . أى أنه اعتبر مصر وحدة واحدة ذات خصائص مشتركة .

أما الباحثة الإنجليزية الآنسة بلاكمان Blackman فقد اختصت الصعيد بدراستها . إذ أصدرت فى عام ١٩٢٧ كتابا بعنوان « فلاحو الصعيد » (١٨) . وهى بهذا تمثل نظرة جديدة فى هذا الصدد . فبعد أن كان الكتاب ينظرون إلى الشرق كوحدة واحدة ، أصبح بعضهم ينظر إلى مصر وحدها ، وأخيراً استطاعت بلاكمان أن تنظر إلى الصعيد كوحدة واحدة تستحق دراسة مستقلة . ورغم أننا لا نسلم بهذا التقسيم على عواهنه ، إلا أن هذه الدراسة قد أوضحت قضيتين أساسيتين : الأولى أن هناك ثقافة خاصة بالفلاحين ، والثانية أن هؤلاء الفلاحين إذا نظرنا إليهم من منظور جغرافى تاريخى فإننا نستطيع أن نميزهم عن سواهم من الفلاحين بحكم موقعهم الجغرافى وظروفهم التاريخية والاجتماعية .

ويجب ونحن بصدد استعراض الجهود التى بذلت فى دراسة الفولكلور دراسة علمية الإشارة إلى الباحث المصرى محمد جلال تلميذ عالم الاجتماع المشهور مارسيل موس M. Mauss والمستشرق الكبير لوى ماسينيون L. Massignon فقد قام بدراسة للشعائر الجنائزية فى مصر المعاصرة، واستقى مادته من

---

(١٧) Lane, E.W., *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, 1836.

وقد صدرت له ترجمة عربية بعنوان : « المصريون المحدثون عاداتهم وشمائلهم » ، ترجمة عدلى نور ، مطبعة الرسالة القاهرة ، ١٩٥٠ .

(١٨) Blackman, W., *The Fellahin of Upper-Egypt*, London, 1927.

محافظات الشرقية ، والجيزة ، وأسيوط ، وأسوان ، والقاهرة[١٩] . وقد جمع مادته من هذه المحافظات على اعتبارها أكثر تمثيلا لبقية أنحاء القطر المصرى دون أن يفسر لنا ما هو المقصود بذلك، ودون أن يشير إلى المنهج الذى اتبعه فى هذا الاختيار . ومع ذلك فإن جلال اكتفى بذكر هذه الحقيقة فى المقدمة. أما فى عرضه للمادة فقد وصفها دون تحفظ ، وكأن مصر وحدة ثقافية واحدة ، اللهم إلا فى حالات استثنائية . فكان يذكر على سبيل المثال أن هذه العادة تمارس فقط فى الصعيد أو فى الوجه البحرى أو غير ذلك . وقد ترتب على هذا صعوبة تكوين صورة عن عادات الموت فى كل محافظة على حدة . ومن البديهى أيضًا أنه لم يوضح الاختلافات داخل كل من تلك المحافظات . كذلك لم يحاول جلال الاستعانة بالخرائط فى عرض نتائج دراسته ، أو استعراض مادته . وفى النهاية يجب الإشارة إلى أن هذه الدراسة الحديثة — نسبيا — كان يجب أن تأخذ بأحدث المناهج خاصة وأنها صدرت فى باريس سنة ١٩٣٧ . ولكن للمؤلف بعض العذر حيث كانت دراسة الأثنولوجيا فى هذه الفترة تخضع لتأثير مدرسة دوركيم خضوعا كاملا .

## ٢ — دراسات فينكلر

أما العالم الألمانى هانز الكسندر فينكلر فقد فطن إلى أهمية دراسة الفولكلور دراسة علمية تستند على منهج دقيق يتصف بالضبط والإحكام . ذلك لأن هدفه البعيد كان إنشاء أطلس فولكلور مصرى يوضح المناطق الثقافية التى ينقسم إليها الشعب المصرى ، مع محاولة تحديد مؤثرات القارات الثلاث على أرض مصر ، وأثرها هى الأخرى على شعوب تلك القارات . خاصة وأن مصادر التاريخ المصرى تمدنا بمعلومات ذات عمق تاريخى يمتد إلى حوالى الخمسة آلاف سنة . ولاشك أن مثل هذا العمل يساعدنا على تحديد المراحل الكبرى فى التاريخ المصرى ، والتعرف على حركات الشعوب داخل مصر . ولكن هل استطاع فينكلر أن يحقق كل هذه الأهداف ؟ ذلك هو ما سنحاول الإجابة عليه فى سياق هذه الفقرة .

(أ) **خطة فينكلر فى دراسة وجمع المادة وعرضها :** إن من يلقى نظرة على إنتاج فينكلر فى الفترة الوجيزة التى عاشها يدرك أن هناك هدفا واضحا كان يحرك كل الدراسات التى قام بها ، فقد كان يهدف إلى إنجاز الدراسات التمهيدية لأطلس الفولكلور المصرى على غرار أطلس الفولكلور الألمانى : فبدأ بعمل دراسات مونوجرافية حتى يتيسر له فهم مختلف الظواهر إلى جانب فهمه للشعب المصرى موضوع الدراسة . فبدأ بدراسة مونوجرافية عن قرية « الكيمان » استطاع من خلالها التعرف على الكثير

(١٩) Galal, Moh., *Essai d,Observation sur les rites funéraires en Egypte actuelle, relevés dans certaines regions campagnardes*, Paris, 1937.

من خصائص ثقافة المصريين التقليدية[٢٠] . هذا إلى جانب توجيه معظم دراسات فينكلر فى المستقبل . وإذا رجعنا إلى كلمته فى هذا الصدد وجدناها تؤكد هذه الحقيقة :

« فى عام ١٩٣٢ عشت شهرين من أشهر الربيع فى قرية « الكيمان » من صعيد مصر . وسكنت هناك خلال هذه الفترة فى منزل ريفى ، وكان صاحب المنزل الذى أسكن فيه السنوسى العجوز يجلس إلى اليوم بطوله تقريباً أسأله عن المنزل وعن الحقل . . وفى خريف عام ١٩٣٣ رحلت مرة ثانية إلى مصر ، وفى ديسمبر من ذلك العام سافرت إلى بيت السنوسى مرة أخرى »[٢١] .

وتأكد فينكلر فى هذه المرة الثانية أنه استطاع أن يجيب على معظم التساؤلات ، وأنه استطاع أن يوفى الكيمان حقها ، ومن الكيمان انطلق يدرس القرى المجاورة ، فقام بجولات كثيرة فى المنطقة المحيطة وكثر تردده بصفة خاصة على القرية المجاورة « نجع الحجيرى » . وهناك استطاع التعرف بطريقة أكثر عمقاً على بعض المعتقدات ، وخاصة أرواح الموتى التى تلبس بعض الأفراد فى أوقات معينة ، فتعطى بعض المعلومات التى تساعد على حل كثير من المشكلات . وقد أفرد لهذه الدراسة كتابه المعنون « أرواح الموتى التى تلبس الإنسان »[٢٢] .

وقد كان فى خطة فينكلر أن يقوم بدراسات مونوجرافية يستطيع من خلالها إعداد كشف الأسئلة وتحديد الموضوعات التى تضمنتها هذه الأسئلة . ولكنه اضطر لأسباب مادية أن يكتفى بهاتين الدراستين ، وأن يبدأ بعد أن يقرر هذه الحقيقة كما يلى :

« على أنه لم يكن من الممكن لى أن اضطلع بهذا العمل كله ، فاضطررت إلى الاستغناء عن الدراسات المحلية المستفيضة ، وهى الدراسات التمهيدية لكشف الأسئلة . وقمت بوضع كشف أسئلة صغير تناولت بنوده جانبا من أهم الظواهر فى حياة الشعب المصرى . وأخذت أتجول بهذا الكشف عبر البلاد ، وكانت حصيلة هذا العمل : هذا الرسم التخطيطى الأول للفولكلور المصرى . فقد اتضحت بعض الخطوط الكبيرة وأبرزت معالم صوره »[٢٣] .

وإذا كان الجمع للأطلس الفولكلورى يعتمد على جمع معلومات عن موضوعات بواسطة كشف أسئلة بهدف عرض نتيجة هذه المادة فى خرائط فولكلورية تتيح تحليل وعرض المادة ، مع مراعاة الأبعاد

---

(٢٠) Winkler, H., Bauern zwischen Wasser und wusste, Stuttgart, 1934.

(٢١) Winkler, H., Agyptische Volkskunde, Stuttgart, 1936,

(٢٢) Winkler H., Die reitenden Geister der Toten, Stuttgart, 1936.

(٢٣) Winkler, Agyptische Volkskunde, op. cit., p. 4.
(الفولكلور المصرى ، صفحة ٤) .

الثلاثة : البعد المكانى ، والبعد الزمانى ، والبعد الاجتماعى بالنسبة لكل عنصر من عناصر التراث المجموع (٢٤) . وعلى هذا فإننا نستطيع أن نقول إن فينكلار قد أنجز بالفعل خطوات واسعة نحو تحقيق هذا الهدف البعيد ، هذا إذا أغضينا الطرف عن البعد الاجتماعى الذى لم يكن موضع اهتمام الباحث . وإن كان اقتصار دراسته على المجتمعات الريفية والبدوية والشبه ريفية بدوية قد يعفيه من هذا التقصير ، خاصة وأن المجتمع القاهرى لم يحظ بعنايته ، وهو الذى تتضح فيه الأبعاد الاجتماعية بمختلف مكوناتها ، أما المجتمعات الريفية فالفروق الطبقية فيها لا يمكن أن تتضح أمامه فى خلال تلك الفترة السريعة التى أقامها فيها . ولعلنا نلحظ فى اتجاه فينكلار هذا تأثراً بتيار قوى من التيارات التى كانت تسود ساحة الفولكلور فى ألمانيا فى ذلك الوقت وتنادى باقتصار دراسة الفولكلور على الفلاحين ، وأعنى هنا تيار يوليوس شفيترينج ومدرسته . إلى حد أنهم كانوا يطلقون على علم الفولكلور اسم « دراسة الفلاحين » (٢٥) .

وربما كان هذا هو ما دعا فينكلار إلى الاهتمام بالمناطق الريفية دون المناطق الحضرية . والذى نود إبرازه أن أهمية هذا الباحث بالنسبة لموضوعنا هنا تتلخص فى كونه حدد لنفسه منذ البداية هدفه من البحث، واتخذ خطوات نحو تحقيق هذا الهدف . غير أنه لم يتيسر لجهوده الرائدة أن تتصل وتستكمل فتخلق البحث الفولكلورى العلمي عندنا ، وسبقتنا الدول التى بدأنا معها نفس البداية بمراحل كثيرة فأصبح لمعظم دول غرب وشرق أوربا أطالس فولكلورية تحدد معالم تراثها الشعبى وتساعد على قيام بحوث عديدة فى شتى مجالات هذا التخصص مما يساعد هذا العلم على بلوغ درجة من الدقة تفوق الكثير غير من سائر العلوم الإنسانية .

هذا فيما يختص بجمع المادة . أما فيما يتعلق بعرضها على الخرائط فإنه لم يتعرض لهذا المشروع الكبير . ولم يناقش حتى القضايا التى تثار لأول وهلة عندما تبدأ العمل فى الخطوات التنفيذية . فلم يناقش مثلا مشكلات الخريطة الأساسية ، أو شكل المعمور المصرى وما يفرضه من قيود على مقياس رسم الخريطة الأساسية ، أو مقياس الرسم المناسب ، وغير ذلك من المشكلات العديدة . بل اكتفى بذكر تصوره عن هذا العمل على الوجه التالى :

« ... تستهدف هذه الدراسات القيام بملاحظة دقيقة للحياة اليومية للفلاحين والبدو فى هذه الأماكن . على أن تنتهى إلى دراسات مونوجرافية تفتح عيوننا على المشكلات القائمة . ثم يوضع

---

( ٢٤ ) انظر محمد الجوهرى وآخرون ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٤٢ .

( ٢٥ ) انظر حول هذا الموضوع دراستنا المعنونة « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفى » مرجع سابق ، ص ص ١٤٨ — ١٥٤ .

على أساس هذه الدراسات المونوجرافية كشف أسئلة يتضمن أسئلة دقيقة عن كل ظاهرة تمت ملاحظتها أو يتوقع وجودها . ثم يتم طبع هذا الكشف ، ويوزع على الموظفين المصريين والأوربيين — الذين يتصل عملهم اتصالا وثيقاً بأبناء الريف — رجاء استيفائه . وترسل كشف الأسئلة المستوفاة إلى مركز تجميع واحد . ويقوم هذا المركز بتسجيل الإجابات الواردة إليه من جميع المناطق ، وعرضها على خرائط أو تكون ثمرة هذا العمل فى النهاية أطلس للفولكلور المصرى . ويصبح من الممكن عرض كل أداة عمل ، وكل عادة شعبية فى خريطة مستقلة يتيسر استيعابها على الفور »(٢٦) .

يتضح من هذا النص أن فينكلر كان يسير وفق خطة محددة ، وإن لم يتمكن من إنجازها ، إلا أنها ساعدته على الاستفادة إلى حد بعيد من النظرة الجغرافية التى اكتسبها من مسايرته لأحدث المناهج الأوربية وخاصة الألمانية فى دراسة الفولكلور آنذاك ، إلى جانب دراساته الميدانية المتعددة فى مختلف أنحاء القطر المصرى ، فانطلق من الكيان إلى قرى مصرية أخرى ، بحيث استطاع أن يكسب هذا الموقف النظرى بعداً عملياً ، وأن يحدد البعد المكانى باختياره القرى المختلفة التى كانت موضوع الدراسة . ونحاول فيما يلى أن نتعرف على الأسس التى اتخذها أساسا لاختيار تلك الأماكن .

**(ب) البعد المكانى والبعد الزمانى كأساس للاختيار** : نبدأ بكلمات فينكلر التى تلخص لنا الأسس التى استند إليها فى اختياره للمناطق موضوع الدراسة .

« . . . كنت أتجول على حدود الصحراء خلال منازل قرية « العزايزة » المبنية من اللبن ، ولقد تملكتنى الدهشة خلال إقامتى الأولى من أمر هؤلاء الناس . فهم ليسوا بفلاحين ، ولكنهم ليسوا كذلك بدو . ولقد كنت أعتقد فى بادئ الأمر أن الدراسة العميقة لمثل هذه الجماعة شبه البدوية سوف تكون مثمرة ، فقد كنت أعتبرهم يعيشون فى مرحلة حضارية تمثل مرحلة انتقال البدو إلى الزراعة . . ولقد أدركت على الفور أنه ليس لديهم الكثير مما يستحق التسجيل إذ أن حضارتهم المادية والعقلية تتسم بالبساطة . ولقد عرضت فيما بعد ما وجدته جديراً بالتسجيل . على أن هؤلاء العزايزة كانوا يمثلون بالنسبة لى دائماً أبداً حافزاً قوياً لتعميق معرفتى بالشعب المصرى فى مجموعه : **الفلاحين** فى وادى النيل ، **والبدو** فى الصحراء ، وأهل **الزراعة البسيطة** فى الواحات(٢٧) » .

وهكذا قرر فينكلر أن تشمل دراسته هذه النماذج المختلفة من أساليب المعيشة . وقد راعى فينكلر عند الاختيار بعض الاعتبارات الأخرى ذات الأبعاد التاريخية الجغرافية مثل المؤثرات الثقافية ،

(٢٦) هانز فينكلر ، الفولكلور المصرى ، ص ١ من المقدمة .

(٢٧) فينكلر ، الفولكلور المصرى ، ص ٢ .

والهجرات البشرية ، إلى جانب اندماج بعض الشعوب النازحة مع أهل المنطقة الأصليين ، ومدى إمكانية تحديد طابع خاص لكل إقليم من هذه الأماكن فى النهاية .

ولنعد إلى فينكلار لنتقصى من كلمته كيف استطاع أن يحدد على هذا الأساس القرى والمراكز الثلاثة والعشرين التى اختارها ليجمع منها مادته محاولين أن نتلمس الخطوط العريضة سابقة الذكر التى حكمت هذا الاختيار .

« . . . ومن الجنوب تعرض وادى النيل ولا شك لمؤثرات نوبية منذ أقدم العصور حتى الآن ، وإلى جانب هذا تتصف الواحات المتناثرة فى الصحراء الغربية بظواهر خاصة مخالفة تمام الاختلاف عن المناطق الأخرى . . » . وتساءل فينكلار عما يحدث للإنسان إذا عاش فى وادى النيل الخصيب آلاف السنين . وماذا يحدث له لو فرض عليه أن يهيم على وجهه فى الصحراء المجدبة وماذا يحدث له عندما يستقر أخيراً فى واحة من الواحات ، أعنى فى واحدة من تلك الحدائق الرغدة وسط هذه الصحراء الموحشة وحشة الموت . ثم أيضاً ما عسى أن يكون عليه الحال فى الفيوم ، تلك الواحة الكبيرة التى نشأت مع وادى النيل ، وكيف عمل هناك جنس من الناس ربما كان ذا طبيعة وخصائص معينة على أن يمتزج بفلاحى وادى النيل . وأخيراً كيف تظهر فى الدلتا المؤثرات القادمة من البحر المتوسط وفلسطين ، وربما من ليبيا أيضا . أى أنماط بشرية يمكن أن أقابلها فى رحلتى خلال هذه المناطق المتنوعة . وإلى أى حد تتضح بقايا الهجرات والاختلاطات المختلفة . فأحيانا تكون المناطق المجاورة مجرد قناطر لعبور مؤثرات معينة ، فالطاحونة اليدوية ( الرحاية ) يمكن أن تماثل — وهى تماثل فعلا — نظيرتها فى الغرب وفى أرمينيا ، بل نظيرتها فى السويد وفى الصين . ونمط معين من المحراث فى مصر يمكن أن يكون هو نفسه — وهو فعلا كذلك — الذى استخدمه الفلاح الهلليني فى حرث أرض اليونان المقدسة ، والفلاح الإيطالى فى حرث أرضه »[٢٨] .

وهكذا نجد فينكلار قد قرر أن تشمل الدراسة مصر من شمالها إلى أقصى جنوبها ومن شرقها لغربها . أما كيفية اختيار هذه القرى والمراكز بالذات دون غيرها فقد راعى فينكلار الاعتبارات السابقة ، أى أن تكون هناك قرى تجيب عن هذه التساؤلات ، هذا مع مراعاة المنطلق الذى بدأ منه وهو أن الفولكلور فولكلور الفلاحين . كما أن هناك اعتبارات عملية وهى معرفته بقرية « الكيمان » وأهل الكيمان . فبدأ رحلته من أسوان ، وهكذا بدأ بغرب أسوان لاعتقاده بتأثير الثقافة النوبية عليها . . ومنها عبر إلى الشاطئ المقابل حيث توجد « بجاريف » . . وأحيانا كان يقابل شخصا فى القطار فينصحه بزيارة بلدة معينة تتميز بخصائص معينة فكان يستجيب إلى هذه النصيحة . وأحيانا أخرى كان يقرأ فى دليل السياح أن هناك منطقة تتميز بآثار معينة فكان يذهب إليها ويقوم بدراستها . ونستطيع أن نقول إنه لم يكن

( ٢٨ ) المرجع السابق ، صفحتى ٢ — ٣ .

هناك سبب واضح يحتم التفضيل" . كان فينكار يخضع خطته لنوع من المرونة يتيح له اتباع نصائح « أهل البلد » ، كما أنه لم يستطع تنفيذ خطته بجمود إذ أن هناك بعض الصعوبات لم يكن الإعداد المكتبي الجيد يستطيع التنبؤ بها . فحدث له فى أكثر من حالة أن منعه أهل القرية أو عمدتها من إتمام الدراسة بل وأصروا على طرده(٢٩) . وكثيراً ما كان يثار حوله ضجة أو مشكلات تحول دون البدء فى الدراسة : فبرغم التمهيدات والجهود التى كان يبذلها قد يتعرض له أحياناً أحد المتحمسين للدين الإسلامى ويثير حوله ضجة تعوق الدراسة وتجعل أهل البلد يتخذون منه موقفاً عدوانياً مثل ماحدث له فى « البلينا »(٣٠). وكذلك يذكر المؤلف أنه لم يتمكن من الدراسة فى « إخميم » بسبب الحفاوة الزائدة التى لم تمكنه من رؤية الفلاحين ، وظل فى رحاب أصحاب المراكز العليا الذين أصروا على إعطائه المعلومات التى يرونها هم لازمة .

وبعد أن استطعنا تحديد أهم الاعتبارات التى حكمت اختيار الأماكن يجب علينا أن نوضح أيضاً الاعتبارات التى حكمت اختياره لموضوعات دون الأخرى . وإن كانت هذه الدراسة تتصف بالشمول حيث إنها شملت أهم الموضوعات التى تدخل فى نطاق علم الفولكلور :

## ( ح ) الثقافة المادية والثقافة الروحية كأساس للاختيار فى جمع المادة :

أما عن الموضوعات وعن الأسئلة التى شملتها هذه الدراسة القيمة فيجب أن نتذكر أن الهدف منها كان الجمع للأطلس وليس الجمع الشامل . ومن ثم كانت عبارة عن موضوعات محددة بأسئلة محدودة يصلح معظمها للعرض بواسطة الخرائط .

أما عن هذه الموضوعات فقد شملت الثقافة بجانبها المادى والروحى . وإن كان من ينظر إلى كتاب الفولكلور المصرى يعتقد أن الجانب المادى قد حظى بالنصيب الأكبر . ولكن الواقع أنه كان من العسير على فينكار كأجنبى أن يدرس بعض جوانب الثقافة الروحية . فعند ما تعرض لدراسة عادات الموت أكد بأمانة علمية صعوبة هذه الدراسة إذ قال : « لم يكن الفلاحون الذين أسألهم أشد عزوفا عن إعطائى معلومات بقدر ما كانوا عند سؤالهم عن الموتى والقبور »(٣١) . ولذلك قصر أسئلته فى هذا المجال على بعض الجوانب المادية الخارجية كشواهد القبور والجبانات التى قدم لها وصفا مسهبا مفيداً : كذلك يرجع اهتمامه بأدوات العمل الزراعية إلى كونه قد ركز دراسته على الريف دون المدن ، ومما لا شك فيه أن الزراعة تلعب دوراً أساسياً فى حياة الفلاحين ، ومن ثم يجب أن يكون لهذا الجانب المادى

---

( ٢٩ ) المرجع السابق ص ٢١ ، ٢٢٢ .

( ٣٠ ) المرجع السابق ، ص ٣٢ .

( ٣١ ) المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

أثر على الجانب الروحى . هذا إلى جانب سهولة دراسة الجوانب المادية ، فمثلا فى دراسته للمحراث فى المناطق المختلفة يستطيع أن يستعين بالملاحظة والوصف دون ضرورة التعمق فى حياة هؤلاء الفلاحين . كما أن البعد الزمانى ، أى العمق التاريخى لهذا المحراث ، يمكن أن يحفظ ويخضع للدراسة التتبعية التاريخية دون مشقة أو عناء كبيرين . . وقد أشاد فينكلار نفسه بأهمية الجانب الروحى من الثقافة فى الكلمات التالية :

« . . . وعلاوة على هذا فإنه يجب الاعتماد على الثقافة الروحية أكثر مما يجب على الثقافة المادية للتعرف على معالم المناطق الثقافية داخل إطار الشعب المصرى . ومن هذا القبيل العادات المرتبطة بالزواج والميلاد والموت . وأخيراً لابد أن تعبر لغة الشعب عن نفسها شأنها شأن سائر اللغات فى جميع أنحاء العالم — فى لهجات متنوعة ، تلك اللهجات التى لا نعرف عنها ولا عن انتشارها سوى القليل »(٣٢) .

ولكن برغم كل هذه التحفظات فقد شملت دراسة فينكلار دراسة أهم الظواهر الثقافية المادية التى احتوتها خمسمائة صفحة من القطع الكبير علاوة على حوالى مائتى صورة . فشملت أدوات الطحن ( الرحاية — الحجر — المدق — أو مهراس طحن الحبوب ) من حيث انتشار النمط السائد : ووصف هذا النمط وانحراف الأنماط الأخرى عن هذا النمط الذى يفترض أنه أكثرها انتشاراً : كذلك درس أشكال الأفران والمواقد المنزلية وأدوات مياه الشرب وأدوات الزراعة وغير ذلك من مظاهر الثقافة المادية متبعاً نفس طريقة دراسة الأنماط .

وكذلك شملت الدراسة دورة الحياة من الميلاد إلى الموت ، والعفريت والأرواح التى تظهر بعد الموت ، والمجاذيب الذين يتنبأون بالغيب ، والزار وبعض الظواهر الطبيعية فى السماء مثل الطيف وخسوف القمر . . وفى هذا الجانب من الثقافة الروحية استعان بالطريقة الوصفية التحليلية كما سنوضح فيما بعد .

أما فى دراسته عن الطرق الصوفية فقد اكتفى بمجرد ذكر انتشار الطرق المختلفة كالشاذلية والقادرية فى الأماكن التى درسها مع عرض ملخص للفروق بين طريقة وأخرى . كما احتوت دراسة فينكلر على الثأر إلى جانب تفسير أهل المناطق التى درسها لأصل ونشأة هذه الوحدات العمرانية .

وفى النهاية يجب الإشارة إلى دراسته القيمة التى أفردها لبدو العبابدة والتى اشتملت على معظم الموضوعات سابقة الذكر .

وقد ذيل هذه الدراسة بملاحظات لغوية عن الفلاحين والبدو ، ساعدته على الوصول إلى نتائج قيمة فى مجال الدراسات اللغوية واللهجات .

---

( ٣٢ ) المرجع السابق ص ٣ .

ولنتساءل الآن كيف استطاع فينكلر عرض كل هذا الحشد من المادة المجموعة ، علما بأنه قد اقتصر على أسئلة محدودة عن موضوعات محددة يعتقد أنها مفيدة وحاسمة فى إلقاء الضوء على كثير من الظواهر التى خصها بالدراسة والتى لها كما أوضحنا أهمية بالغة فى حياة هؤلاء الفلاحين .

## ( د ) طريقة عرض المادة :

استطاع فينكلر عرض الجانب المادى من الثقافة باتباع طريقة النمط التصنيفى موضحاً بطريقة وصفية تحليلية أكثر الأنماط شيوعا بحيث يسهل هذا النمط عملية القياس ، فيكون هذا النمط محكا ويقاس عليه نواحى الاختلاف والتشابه . ليتسنى بعد ذلك عرض الأشكال النظيرة ويمكن على هذا الأساس تحديد الحدود بين منطقة وأخرى تبعا لانتشار نمط أو آخر . ومن الجدير بالذكر أن فينكلر قد استعان بكثير من الصور والرسوم لتوضيح عرض هذه النماذج المختلفة ويكفى الإشارة إلى أن الكتاب قد احتوى على مائتى صورة ورسم تخطيطى حتى نتبين مبلغ الدقة التى بلغها هذا العرض[٣٣] .

أما فيما يخص الجانب الروحى من الثقافة فقد استعان فى الدراسات اللغوية والمفردات بالجداول . فجعل تمييز الجدول الرأسى أسماء الأماكن التى جمعت منها المادة والتمييز الأفقى للمفردات المختلفة كما يلى :

| المنطق | ضفيرة | رأس | ذقن |
|---|---|---|---|
| بحاريف | ضفيرة — ضفائر | رأس — رؤوس | دجن — دجون |
| أولاد عمران | حبكة — حبكات | رأس — ريسان | لحية — لحى |
| « كمشيش » | ضفيرة — ضفائر | دماغ — دماميغ | دجن — دجون |

ونكتفى بعرض هذا النموذج حتى يستطيع القارئ أن يأخذ فكرة سريعة عن طريقة عرضه لهذا الموضوع . ويجب الإشارة إلى أن المؤلف قد سجل صيغة الجمع لكى يزيد صيغة المفرد وضوحاً . وقد اعتبر فى المادة المجموعة أن المفرد والجمع هو ما كان الراوية يعتبره مفرداً أو جمعاً .

وقد استطاع فينكلر مستعيناً بطريقة الكلمات والأشياء الحصول على نتائج تفيد فى معرفة أصل

( ٣٣ ) انظر مزيداً من التفاصيل عن تطبيق هذا المنهج والنتائج التى وصل إليها فى دراسته للمحراث فى : محمد الجوهرى ، محاضرات فى علم الفولكلور ، ( مذكرات على الآلة الناسخة ) ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٧٣ وما بعدها .

كثير من الكلمات وتاريخ دخولها كما استطاع أيضاً التعرف على أصل كثير من الأدوات .

أما فيما يخص عرض المادة الخاصة بسائر جوانب الثقافة الروحية فقد اتبع الطريقة الوصفية التحليلية مع شيء كبير من الضبط والإحكام حيث عرض المادة المجموعة تبعا لانتسابها إلى المنطقة المجموع منها . كما أنه أشار إلى أوجه الاختلاف والتشابه بين المناطق المختلفة محاولا تفسير هذا الاختلاف كلما تيسر ذلك .

ولنا على دراسات فينكلر هذه ملاحظات لا تقلل من قيمة هذا العمل العبقرى . فنلاحظ بادئ ذى بدء أن اعتماد فينكلر على جهده الفردى وحده لم يمكنه من أن يغطى مناطق كثيرة . فجاءت شبكة المناطق المدروسة عنده واسعة بشكل مخل تجاوزت بالقطع كثيراً من التفاصيل الدقيقة بين المناطق المختلفة .

كذلك أهمل فينكلر – ربما عن عمد منهوم عن دراسة الفولكلور فى ذلك الوقت – دراسة المناطق الحضرية من مصر . ومن المقطوع به أن هذا الموقف يمثل قصورا منهجيا فى دراسته . ذلك أن هناك بعض الراقات الثقافية التى لا يمكن أن تبرز فى الدراسة بوضوح إلا فى المناطق الحضرية كالثقافة التركية ، أو العناصر المستحدثة من الاحتكاك بالأجانب ( فرنسيين ، وإنجليز ، وأرمن ، إلخ ) . ونحن نقدر أن هذه المسائل لم تكن تدخل فى صميم اهتمام دراسات التراث الشعبى على أيام فينكلر . فدراسات فولكلور المدينة والمستحدثات الشعبية Innovation Research مجال اهتمام جديدنسبيا من مجالات اهتمام دارسى الفولكلور .

أما عن مزايا دراسته فقد أكدنا عليها فى موضعها ، ولا يمنع ذلك من سردها فيما يلى بشكل موجز على عجل :

١ – انطلق إلى العمل وفى ذهنه خطة واضحة للعمل من أجل أطلس فولكلور مصرى . فالنظرة جغرافية ، والوسيلة – فى النهاية – العرض بالخرائط .

٢ – استعان فى تحديده – الذى نعتبره أوليا – للمناطق الثقافية المصرية بأكثر من متغير ، من المجال الروحى ومن المجال المادى أيضا ، فجاءت تقريراته أقرب إلى الدقة وشمول النظرة :

٣ – حرص على أن تغطى دراسته المناطق الرئيسية للثقافة الشعبية المصرية : فلاحية ، وبدوية ، ونصف بدوية . . . إلخ . وإن كان أهمل المناطق الحضرية كما أشرنا :

# خامساً : أطلس الفولكلور المصرى

سبق للكاتب أن قدم بعض الخطوط العريضة لمشروع أطلس مصرى للفولكلور فى ورقة لمؤتمر أطلس أوربا والدول المجاورة الذى عقد فى بون عام ١٩٦٧ (٣٤) .

ومن الطبيعى أن يختلف هذا التقرير اليوم عن تقرير عام ١٩٦٧ . فقد انتقلت الأفكار من حيز النظر والآمال إلى حيز الواقع والتطبيق . ولابد أن تكون التجربة قد انتهت إلى تأكيد بعض الأفكار ، وتعديل البعض الآخر .

جرى تخطيط العمل فى لجنة إعداد أطلس الفولكلور المصرى (٣٥) على أساس أن يتم ذلك على عدة مراحل متتابعة هى :

---

(٣٤) انظر : محمد الجوهرى : مشروع أطلس مصرى للفولكلور ( بالألمانية ) :

**Moh. El-Gowhary, „Gedanken uber einen Atlas der agyptischen Volkskunde", In : Bericht der zweiten Arbeitskonferenz der Organisationskommission fur den Volkskunde Atlas Europas und seiner Nachbarlander (Marz 1968),Zusammengestellt von J. Fellenberg Gen. Reinold, Bonn, 1970. S. 79-81.**

وقد عرض هذا المقال للخطوط العامة دون الدخول فى التفاصيل الكارتوجرافية الدقيقة ، أو فى تحديد مراحل معينة لتنفيذ العمل .

كما أتيحت لى فرصة ثانية للكتابة عن « وضع الدراسات الفولكلورية فى مصر مع دراسة خاصة لأطلس الفولكلور المصرى » فى أوائل عام ١٩٧٢ ، انظر :

**Moh. El-Gowahry, „Die Lage der Volkskundlichen Forschung in Agypten mit besonderer Berucksichtigung des agyptischen Volkskunde Atlas", in : Festschrift Matthias Zender, Studien zur Volkskultur, Sprache, und landesgeschichte, herausgegeben von E. Ennen und G. Wiegelmann, Bonn, 1972, pp. 281-295.**

(٣٥) أقام المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى الفترة من ٩ — ١٢ مايو ١٩٧٠ حلقة دراسية عن « دراسات علم الاجتماع الريفى فى جمهورية مصر العربية » . وقد شارك فيها كاتب هذا التقرير ببحث عن « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفى » استعرض فيه الإسهام الذى يمكن أن يقدمه علم الفولكلور فى دراسة ثقافة الفلاحين ، وناقش فيه بتفصيل خاص مشروعات الدراسات الفولكلورية العلمية فى مصر . وبناء على ذلك جاء فى إحدى توصيات المؤتمر ما يلى :

( توصية رقم ٨ ) يوصى المجتمعون لدى مركز البحوث بتقديم العون المادى والفنى الممكن لإخراج أطلس الفولكلور المصرى إلى حيز الوجود ، وكذلك ترجمة المؤلفات الفولكلورية الهامة عن مصر » .

١ — إعداد الخريطة الأساسية للأطلس بعد إجراء الدراسات التمهيدية لذلك :

٢ — الإعداد للعمل الميدانى : بإعداد الباحثين ، واختيار الموضوعات التى ستوضع عنها الأسئلة ، وجمع المادة .

٣ — إعداد المادة المجموعة على هذا النحو للعرض على الخرائط ، وإعداد الخرائط التفصيلية للموضوعات التى درست ، ونشرها .

ولم يدخل فى عمل اللجنة الحالية سوى إنجاز المرحلة الأولى فقط من هذا المشروع ، أما المرحلتين التاليتين فسوف تشكل لإنجاز كل منها لجنة مستقلة فى فترات تالية . خاصة بعد أن يكون العمل فى إعداد دليل العمل الميدانى وببليوجرافيا الفولكلور المصرى قد قطع شوطاً بعيداً يخدم المراحل التالية فى مشروع الأطلس . وقد انتهى العمل فى إعداد الجزء الأول من دليل العمل الميدانى عن « المعتقدات والمعارف الشعبية » ونرجو أن تتاح الفرصة قريباً جداً لبدء العمل فى الجزء الثانى — وفقا لمشروع الدليل الكامل المقدم للمركز — عن « العادات والتقاليد الشعبية » حينئذ سوف يكون من السهل اختيار الموضوعات المناسبة والأسئلة المناسبة من بين أسئلة الدليل لجمع المادة عنها وعرضها بالخرائط . فى نفس الوقت الذى يتم فيه إعداد الباحثين المختصين للاضطلاع بعمليات الجمع والدراسة .

ونظراً لطبيعة المرحلة الراهنة فى مشروع الأطلس شكلت اللجنة من نصفين متعادلين تقريباً : فولكلوريين ، وجغرافيين ( مختصين فى الخرائط أساساً ) .

ونعرض فيما يلى بشكل محدد للاعتبارات الأساسية والمشكلات البارزة التى واجهناها فى عمل هذه اللجنة وحسمناها بشكل معين حتى استطعنا الانتهاء إلى إعداد الخريطة الأساسية لأطلس الفولكلور المصرى .

## ١ — التوزيع السكانى لمصر :

يجب أن نأخذ فى الاعتبار الظروف الخاصة لتوزيع الكثافة السكانية فى مصر . إذ من المعروف أن مصر تمثل واحة كبيرة تحيط بها صحراوات شاسعة مخلخلة السكان بشكل متميز أشد التمايز من الشرق والغرب والجنوب . فنجد أن ٩٨,٨ فى المائة من جملة عدد سكان مصر البالغ عددهم ٣٠ مليوناً (حسب تعداد ١٩٦٦ ) يتركزون فى الوادى والدلتا . ومن هذا العدد يعيش ٥٩ فى المائة فى قرى ، بينما يعيش ٣٩,٨ فى المائة فى المدن ، ويسكن مدن القاهرة والإسكندرية والجيزة وبور سعيد وحدها ٢١,٨ فى المائة من إجمالى عدد السكان . أما الباقى ( وهو ١٨ فى المائة من إجمالى السكان ) فموزعون على بقية المدن المصرية .

أما الـ ١,٢ فى المائة من السكان فيقطنون محافظات الحدود الأربع وهى : البحر الأحمر، والوادى الجديد ، ومطروح ، وسيناء ورغم انخفاض هذه النسبة إلا أن مساحة محافظات الحدود تبلغ ٩٦ فى المائة من إجمالى مساحة القطر المصرى . ومن ثم تصبح هناك ضرورة لتمثيل كل مناطق الاستقرار بها .

كما أن تمثيل القاهرة والإسكندرية (أو حتى كل المدن الأربع المذكورة سابقاً فى خرائط) ركنية يتيح فرصة كافية لتمثيل كل عناصر الدراسة بالنسبة لـ ٢١,٨ فى المائة من السكان .

معنى هذا أن الاختيار النهائى للوجدات العمرانية سيتم على النحو التالى :

(ا) حوالى ٢٠٠ قرية (بنسبة ٥ فى المائة تقريباً من إجمالى عدد القرى المصرية) تغطى ٣٨,٨ فى المائة من السكان رغم ضيق الرقعة التى يشغلها هؤلاء السكان .

(ب) حوالى ٥٠ عينة من المراكز المتميزة (التى سنقدم لها وصفاً دقيقاً محدداً فيما بعد) ، وهى فى رأينا نسبة معقولة لتغطية ٩٦ فى المائة من مساحة مصر .

(حـ) اختيار حوالى ٣٠ مدينة تمثل نسبة معقولة أيضاً لتمثيل نسبة ٣٩,٨ فى المائة من سكان مصر . وسنفصل القول فيما يلى عن طريقة اختيار كل نوع من أنواع هذه المراكز العمرانية المختارة ؛ وذلك بعد أن نفرغ أولا من مناقشة عملية اختيار مقياس رسم الخريطة الأساسية .

## ٢ — مقياس رسم الخريطة الأساسية :

لاختيار مقياس الرسم المناسب للخريطة الأساسية قامت اللجنة باستعراض خرائط مصر بمقاييس مختلفة وخاصة المقاييس الآتية :

١ — ١ — ٢,٠٠٠,٠٠٠

٢ — ١ — ١,٢٥٠,٠٠٠

٣ — ١ — ١,٠٠٠,٠٠٠

٤ — ١ — ٨٠٠,٠٠٠

٥ — ١ — ٥٠٠,٠٠٠

٦ — ١ — ٣٠٠,٠٠٠[٣٦] .

إذا ربطنا هذه المشكلة بالخلفية الأساسية وهي توزيع الكثافة السكانية لأدركنا أن الظروف السكانية الخاصة لمصر تحتم تركز كثير من أماكن الدراسة فى الوادى والدلتا بشكل متقارب ، بينما تتخلخل بشكل واضح فى الصحراوات الشاسعة المحيطة .

وعلى هذا الأساس استبعدت اللجنة الخرائط ذات المقاييس رقم( ١ )و( ٢ )و( ٣ ) بسبب استحالة تحديد هذه الأماكن المدروسة عليها نظراً لصغرحجم الدلتا وظهور الوادى عليها كشريط ضيق غير صالح لتحديد تلك الأماكن بدقة ، مما سيترتب عليه تداخل شديد بين القرى بعد تمييز الإجابات .

أما بالنسبة لخريطة مصر المليونية ( مقياس١ — ١,٠٠٠,٠٠٠ ) فقد رأت اللجنة أن تصرف النظر عنها . فرغم أن المساحة الإجمالية للخريطة قد تكون مناسبة للاستخدام ولا تسبب تشويها كبيراً عند تصغيرها ، إلا أن مساحة المعمور بها أيضاً تظهر صغيرة بحيث لا تتيح الفرصة الكافية لتوقيع كل القرى والكفور التى سيستقر الرأى عليها . والتى سيتركز معظمها ( ٢٧٧ موقع ) فى الوادى والدلتا .

كذلك استبعدت اللجنة خريطة مصر مقياس ١ — ٥٠٠,٠٠٠ كخريطة أساسية فرغم أن المعمور بها يظهر بشكل أوضح من الخريطة التى وقع عليها الاختيار ( وهى ١ — ٨٠٠,٠٠٠ ) إلا أن تمثيل المعلومات على هذه الخريطة كبيرة المقياس سيعرضها للتشويه والتداخل عند تصغيرها . فضلا عن أن مساحة الخريطة نفسها تجعل عملية الرسم مستحيلة من حيث إن مساحة الورق المتوفر فى الأسواق والذى ستستعين اللجنة به عند إعداد الخريطة أصغر من مساحة الخريطة والتى تزيد على ١٥ متراً فى — , ٢ متر[٣٧] .

وفى ضوء هذه الاعتبارات المختلفة استقر رأى اللجنة على اختيار خريطة مصر مقياس ١—٨٠٠,٠٠٠ كخريطة أساسية للخريطة الأصلية للبحث . فالمعمور فى هذه الخريطة يظهر بشكل واضح وتباعد

---

( ٣٦ ) خرائط مصر بهذا المقياس لا تغطى سوى الوجهين البحرى والقبلى فقط ، أى وادى النيل دون الصحراوات الواسعة شرقاً وغرباً . لأنه من المتعذر ، فوق أنه من غير اللازم ، رسم المناطق الصحراوية الشاسعة بمثل هذا المقياس المفصل نظراً لقلة الوحدات العمرانية والمعالم بها ، ومن ثم يمكن أن نجد أكثر من لوحة خالية تماماً من أى معلم ذى أهمية .

( ٣٧ ) وحتى إذا تيسر معالجة هذه المشكلة عن طريق لصق لوحات من الورق بجوار بعضها ، فإنه سيصبح من المستحيل تصغير الخريطة إلى المقاييس المطلوبة للنشر لعدم إمكانية إدخالها — بهذا الحجم — فى ماكينات التصوير المتاحة للمختصين فى الخرائط .

المناطق العمرانية بها يسمح بعرض المادة المجموعة بطريقة دقيقة ، فضلا عن أن مساحة الخريطة نفسها مساحة مناسبة وتسمح فى المستقبل بتصغيرها إلى قطع سهلة التداول والاستخدام ( مقاييس ١ / ٢,٠٠٠,٠٠٠و١/٤,٠٠٠,٠٠٠ )[٣٨] حتى لا تتعرض مادة الأطلس للالتصاق أو الطمس .

## ٣ — اختيار الأماكن القروية :

كانت الفكرة فى مبدأ الأمر أن تختار عينة من القرى تبلغ نسبتها ٥ فى المائة فتعطينا ٢٠٢ قرية ، وهو عدد مقبول يمكن توقيعه على خريطة توزيعية فى حدود المقياس المتفق عليه وهو ١—٨٠٠٠٠٠ وفى حدود المقياس المحتمل تصغير الخريطة إليه وهو مقياس ١/ ١,٠٠٠,٠٠٠و١/ ٤,٠٠٠,٠٠٠

وكان الرأى فى البداية أنه يمكن الاعتماد فى اختيار القرى على بحث تنميط القرى ( الذى أجراه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ولم ينشر تقريره بعد ) مع إدخال بعض التعديلات عليه كلما استدعى الأمر ذلك . فقد أغفل بحث تنميط القرى — مثلا — دراسة محافظة الإسماعيلية ، برغم أنها تتضمن مراكز ريفية مثل التل الكبير ، والقنطرة غرب . كما تجاهل البحث بعض الأبعاد الهامة ( ذات الطبيعة الثقافية أساساً ) التى يمكن على أساسها إقامة مزيد من التصنيفات ، مثل التباعد الجغرافى ، والبعد التاريخى . . إلخ .

والمعروف أن بحث تنميط القرى قد اعتمد فى عملية التصنيف على أربعة أسس هى :

١ — حجم السكان .

٢ — مستوى الخدمات .

٣ — نسبة المشتغلين بالزراعة .

٤ — مدى انتشار الأمية[٣٩] .

ونظراً لما يتميز به مشروع أطلس الفولكلور من طابع خاص ، وما يسعى إليه من أهداف متميزة ،

---

( ٣٨ ) مقياس ١/٤,٠٠٠,٠٠٠ هو الذى استقر عليه أطلس أوربا والدول المجاورة لكى تخرج به خرائطه الشاملة التى تدخل فيها مصر أيضاً .

( ٣٩ ) انظر عن هذا البحث الهام التقرير الذى قدمته السيدتان د . هدى مجاهد ونهى فهمى للحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفى فى جمهورية مصر العربية التى سبقت الإشارة إليها ، بعنوان : « التنميط فى المجتمعات القروية » ، ص ص ٧٩ — ١١٧ .

فقد رؤى ضرورة زيادة هذه المعايير الأربعة بإضافة معايير جديدة لكى تكون أقدر على تمييز الأنواع المختلفة من القرى من الوجهة الثقافية .

وكانت المعايير التى رؤى إضافتها إلى المعايير الأربعة السابقة هى :

٥ ـ التقسيم الإدارى : أى توزيع قرى العينة على محافظات الجمهورية بحسب نسبة عدد قرى كل محافظة إلى إجمالى قرى الجمهورية حتى تتحقق عدالة التوزيع الإدارى ، وتصبح كل محافظة ممثلة فى الخريطة النهائية بحسب عدد القرى التى تتضمنها ، والتى تعكس حجم المحافظة ، ومساحتها ، وكثافة السكان بها . فبعد تحديد نصيب المحافظة من قرى العينة الريفية الإجمالية ، يجرى تصنيف هذا العدد بمراعاة أسس بحث تنميط القرى . فمثلا محافظة أسيوط ، يبلغ إجمالى عدد قراها ٢٤٤قرية بنسبة ٦ فى المائة من إجمالى عدد القرى المصرية . معنى هذا أن تختار من قرى أسيوط عينة مقدارها ٦ فى المائة من المائتى قرية ( إجمالى العينة الريفية المختارة ) أى ١٢ قرية . ثم يجرى اختيار هذه القرى الاثنى عشر تبعاً للمعايير الأربعة المعتمد عليها فى بحث التنميط .

٦ ـ التباعد الجغرافى : لضمان حسن التمثيل الكارتوجرافى لم يقتصر الاختيار على عدد قرى كل محافظة ( أى ١٢ فى حالة أسيوط ) ، بل اختيرداثماً أكثر من ضعف العدد المستهدف حتى يمكن اختيار القرى داخل كل محافظة بحيث تكون متباعدة عن بعضها بمسافات معقولة ، طالما أنها جميعاً تتساوى فى خصائصها التصنيفية أى تنتمى إلى نفس النمط . وقد وقعت هذه القرى على خرائط ١ ـــ ١٠٠,٠٠٠ حتى يسهل الاختيار من بينها بدقة .

٧ ـ البعد التاريخى : ولكى لا تكون كل القرى حديثة الإنشاء بالمصادفة ، بمعنى أنها قرى جديدة ، أو ذات سكان منقولين من قرى أخرى ، وربما من أصول مختلطة . . إلخ . لذلك روعى عند توقيع تلك القرى على خرائط ١ ـــ ١٠٠,٠٠٠ أن تكون شاملة للقديم والحديث على السواء ، حتى تكون العينة المختارة أصدق تمثيلا للواقع الفعلى .

**قرى محافظة الإسماعيلية:** كانت تلك هى الأسس التى روعيت عند اختيار الوحدات العمرانية الريفية فى سائر المحافظات التى غطاها بحث التنميط المشار إليه . وقد أضفنا إلى تلك القرى ـــ عند التوقيع النهائى على الخريطة ـــ نصيب الأجزاء الريفية من محافظة الإسماعيلية إلى الـ ٢٠٢ قرية .

**مناطق ريفية متميزة شمال الدلتا :** لوحظ عند سحب العينة المختارة من واقع أنماط البحث المشار إليه خلو الساحل الشمالى للدلتا ، برغم ما يتميز به من خصائص واضحة ، من القرى التى يمكن إدخالها فى البحث . ولم يكن هناك من سبيل لضم هذه المناطق الريفية المتميزة سوى الاختيار العمدى لبعض

القرى من تلك المنطقة ، مع مراعاة كافة المعايير السابقة قدر الإمكان . فالأطلس يهدف إلى تمثيل كافة المناطق المصرية المعتاد منها والمتميز على السواء . لذلك اختيرت بعض القرى من مراكز فارسكور ودمياط ، والمنزلة ، والحسينية ، وأدكو ، ورشيد ، والبرلس وبلقاس لتغطية هذه المنطقة على الوجه الأكمل .

وبذلك أصبح العدد النهائى لعينة المناطق الريفية على النحو التالى :

( أ ) ١٢٧ قرية فى الوجه البحرى .

( ب ) ٨٦ قرية فى الوجه القبلى .

( ﺣ ) ٢٣ قرية سبق أن درسها هانزفينكلار ورؤى ضرورة ضمها فى المشروع الجديد لتحقيق إمكانيات المقارنة ، باعتبار ذلك فرصة نادرة يمكن أن تفيد الباحثين فى التراث الشعبى المصرى .

وفيما يلى بيان بأسماء القرى التى وقع الاختيار عليها ، وقد رأينا إيرادها كى تكون متاحة لمن يرغب الاختيار من بينها لإجراء أى دراسة فى أى موضوع آخر عليها ، ويكون فى حاجة إلى اختيار وحدات قروية ممثلة .

## أولاً : محافظة البحيرة :

١ — كوم زمران ( الدلنجات )
٢ — البرنوجى ( دمنهور )
٣ — ببيان ( كوم حمادة )
٤ — كفر السوافه ( حوش عيسى )
٥ — الخرفة ( أبو حمص )
٦ — الدرملية ( إيتاى البارود )
٧ — زاوية حمور ( الدلنجات )
٨ — ابراك حمام ( إيتاى البارود )
٩ — بويط ( المحمودية )
١٠ — أم صابر ( كوم حمادة )
١١ — بردلة ( كفر الدوار )
١٢ — وزوى ( شبراخيت )
١٣ — الطرح ( كفر الدوار )
١٤ — كفر عزاز ( أبو حمص )
١٥ — كوم القدح ( أبو المطامير )
١٦ — القهوفية ( كوم حمادة )
١٧ — الاخماس ( كوم حمادة )
١٨ — أدفينا ( رشيد )

١٩ ــ دسونس أم دينار ( دمنهور )
٢٠ ــ أبو المطامير البحرية ( أبو المطامير )
٢١ ــ كوم حطين ( أبو المطامير )

**ثانياً : محافظة كفرالشيخ :**

١ ــ رياض كفر الشيخ (كفر الشيخ)
٢ ــ منشأة بطاح ( دسوق )
٣ ــ أدريجه ( كفر الشيخ )
٤ ــ الساحل البحرى ( البرلس )
٥ ــ كيده ( سيدى سالم )
٦ ــ كفرالجرايدة ( بيلا )
٧ ــ غرب الخليج بحرى ( فوه )
٨ ــ الفقهاء القبلية ( سيدى سالم )
٩ ــ شابة ( سوق )
١٠ ــ منية الأشراف ( فوه )
١١ ــ منشأة أبو ذكرى .

**ثالثاً : محافظة الغربية :**

١ ــ الرملية ( طنطا )
٢ ــ نصف أول بشبيش ( المحلةالكبرى )
٣ ــ الغريب ( زفتى )
٤ ــ كفر نواى ( زفتى )
٥ ــ ابيار (كفرالزيات )
٦ ــ قيشا سليم ( طنطا )
٧ ــ سخاناى ( قطور )
٨ ــ ميت حبيش البحرية ( طنطا )
٩ ــ ابجول ( السنطة )
١٠ ــ كفر سنباط ( زفتى )
١١ ــ كفر سالم الهباب ( بسيون )
١٢ ــ ديرب هاشم ( المحلة الكبرى )
١٣ ــ العزيزية ( سمنود )
١٤ ــ منشأة اليعقوبية ( بسيون )
١٥ ــ دكورت ( طنطا )
١٦ ــ ميت عساس ( سمنود )

**رابعاً : محافظة المنوفية :**

١ ــ كفر القرينين ( الباجور )
٢ ــ كفر المصيلحة ( شبين الكوم )
٣ ــ شبرا باص ( شبين الكوم ) .
٤ ــ شبرا بلولة ( منوف )
٥ ــ زاوية البقلى ( الشهداء )
٦ ــ طلياء عزبة أشمون ( أشمون )

٧ — الرمالى ( قويسنا )
٨ — عرب الرمل ( قويسنا )
٩ — منشأة عمرين ( منوف )
١٠ — ديه الكوم ( بركة السبع )
١١ — كفر السكرية ( بركة السبع )
١٢ — كفر دنشواى ( بركة السبع )
١٣ — زاوية جروان ( الباجور )
١٤ — هيث ( منوف )
١٥ — أبو عوالى ومنشاتها ( أشمون )

## خامساً : محافظة دمياط :

١ — كفر شحاته (كفر سعد)
٢ — شط الخياطة ( دمياط )
٣ — النجارين ( فارسكور )
٤ — العبيدية ( فارسكور )

## سادساً : محافظة الدقهلية :

١ — الفراقة ( أجا )
٢ — ميت العامل ( أجا )
٣ — كفر طناح ( المنصورة )
٤ — صدفا ( السنبلاوين )
٥ — كفور البهاتمه ( ميت غمر )
٦ — كفر اللاوندى ( أجا )
٧ — العربان ( المنزلة )
٨ — الجنينة ( دكرنس )
٩ — شبرا قبالة ( السنبلاوين )
١٠ — كفر الحيطة ( شربين )
١١ — كفر ميت العز ( ميت غمر )
١٢ — بدين ( المنصورة )
١٣ — كفر محسن ( ميت غمر )
١٤ — كفر الطويلة ( طلخا )
١٥ — أبو شريف ( بلقاس )
١٦ — نشا ( طلخا )
١٧ — تاج العز ( السنبلاوين )
١٨ — البجقت ( دكرنس )
١٩ — سلامون ( المنصورة )
٢٠ — كفر الكردى (دكرنس )
٢١ — ميت الصارم ( المنصورة ).

## سابعاً : محافظة الشرقية :

١ — قرموط صيره ( ديرب نجم )
٢ — تل مسمار ( الزقازيق )
٣ — بساتين الإسماعيلية ( بلبيس )
٤ — الصحافة ( بلبيس )

٥ – الاخيوه ( الحسينية )
٦ – البرمون ( فاقوس )
٧ – منشأة الغباشية ( أبو حماد )
٨ – نجوم (كفر صقر )
٩ – كفر ميت بشار ( منيا القمح )
١٠ – الجعفرية ( أبو حماد )
١١ – الملكين القبلية ( الحسينية )
١٢ – الدهتامون ( أبو كبير )
١٣ – مشتول القاضى ( الزقازيق )
١٤ – الصنافين البحرية ( منيا القمح )
١٥ – بهنباى ( الزقازيق )
١٦ – كرديدة ( منيا القمح )
١٧ – كفر الحاج حسن ( ديرب نجم )
١٨ – منزل حيان ( ههيا )
١٩ – الهصمية ( فاقوس )
٢٠ – كفر الحديدى ( كفر صقر )
٢١ – ميت سهيل ( منيا القمح )
٢٢ – نزلة خيالى ( أبو كبير )

**ثامناً : محافظة القليوبية :**

١ – الصنفين ( كفر شكر )
٢ – الاطون ( شبين القناطر )
٣ – الخصوص ( الخانكة )
٤ – تاى ( قليوب )
٥ – القناطر الخيرية ( قليوب )
٦ – كفر العمار ( طوخ )
٧ – المنزلة ( طوخ )
٨ – كفر طلحة ( بنها )
٩ – المريخ ( شبين القناطر )

**تاسعاً : محافظة الجيزة :**

١ – المناشى ( إمبابة )
٢ – كوم بره ( إمبابة )
٣ – جزيرة وراق الحضر ( أمبابة )
٤ – شبرامنت ( الجيزة )
٥ – كفر طهرمس ( الجيزة )
٦ – الكريمات ( الصف )
٧ – منشأ كاسب ( البدرشين )
٨ – منى الأمير ( البدرشين )
٩ – القطورى ( العياط )
١٠ – بهبيت ( العياط )

**عاشراً : محافظة بنى سويف :**

١ – دموشيا ( بنى سويف )
٢ – الحيبة ( الفشن )

٣ – نزلة البرقى ( الفشن )

٤ – الميمون ( الواسطى )

٥ – قمن العروش ( الواسطى )

٦ – نناىجرى ( اهناسيا )

٧ – منهرو ( ا هناسيا )

٨ – جزيرة ببا ( ببا )

٩ – أبو شريان ( ببا )

١٠ – الحمام ( بوش )

١١ – طمابوش قبلى ( بوش )

١٢ – منشأة سليمان ( سمسطا )

## حادى عشر : محافظة الفيوم :

١ – الحارقة ( الفيوم )

٢ – الشواشنه ( ابشواى )

٣ – العدوه ( الفيوم )

٤ – سيزو البحرية ( ابشواى )

٥ – الحجرة ( اطسا )

٦ – الغابة ( اطسا )

٧ – منشأة طنطاوى ( سنورس )

٨ – الفبية ( طامية )

## ثانى عشر : محافظة المنيا :

١ – بنى حسن الأشراف ( المنيا )

٢ – صفط الخمار ( المنيا )

٣ – بنى محمد شعراوى ( أبو قرقاص )

٤ – أبو الصفا ( أبو قرقاص )

٥ – طهنا الجبل ( المنيا )

٦ – منشأة الشيخ فاضل ( بنى مزار )

٧ – بردونه الأشراف ( بنى مزار )

٨ – كفر المغربى ( العدوة )

٩ – المسيد ( العدوة )

١٠ – نزلة أولاد مرجان ( ديرمواس )

١١ – بنى عمران ( ديرمواس )

١٢ – دهروط ( مغاغة )

١٣ – أبوان الزيادى ( مطاى )

١٤ – دير سمالوط ( سمالوط )

١٥ – ميانة الوقف ( مغاغة )

١٦ – منشأة سيف النصر ( ملوى )

١٧ – دير البرشا ( ملوى )

## ثالث عشر : محافظة أسيوط :

١ – البياضية ( البدارى )

٢ – الصهريج ( منفلوط )

٣ – بنى إبراهيم ( أبنوب )

٤ – الغريب ( البدارى )

٥ ــ رزقة الدير المحرق ( القوصية )
٦ ــ المسعودى ( أبوتيج )
٧ ــ بنى حسين ( أسيوط )
٨ ــ بنى هلال ( القوصية )
٩ ــ شطب ( أسيوط )
١٠ ــ منقباد ( أسيوط )
١١ ــ شلش ( ديروط )
١٢ ــ بنى سند ( منفلوط )
١٣ ــ بنى حليج ( أبنوب )

## رابع عشر : محافظة سوهاج :

١ ــ العوامر بحرى ( جرجا )
٢ ــ الهيشة المستجدة ( طما )
٣ ــ الصلعا ( سوهاج )
٤ ــ العرابة المدفونة ( البلينا )
٥ ــ السمارنة ( المراغة )
٦ ــ الريانية بالكتكاتة
٧ ــ الكوامل قبلى ( المنشاة )
٨ ــ برديس ( البلينا )
٩ ــ أولاد سالم قبلى ( أولاد طوق شرق )
١٠ ــ بنى حرب ( طهطا )
١١ ــ الديابات ( أخميم )
١٢ ــ قلفاو ( سوهاج )
١٣ ــ عنيبس ( جهينة الغربية )

## خامس عشر : محافظة قنا :

١ ــ العوامر الغربية ( أبو طشت )
٢ ــ جزيرة المحمودية ( دشنا )
٣ ــ النجوع قبلى ( إسنا )
٤ ــ العركى ( نجع حمادى )
٥ ــ الجبلاو ( قنا )
٦ ــ العش ( الأقصر )
٧ ــ العليقات ( قوص )
٨ ــ المحاميد بحرى ( أرمنت )

## سادس عشر : محافظة أسوان :

١ ــ أبو الريش قبلى ( أسوان )
٢ ــ الرديسية بحرى ( أدفو )
٣ ــ فارس ( كوم امبو )
٤ ــ سلوة قبلى ( ادفو )
٥ ــ البعيلة قبلى ( ادفو ) .

### سابع عشر : الإسماعيلية :

١ — القنطرة غرب ( القنطرة غرب )
٢ — الأخارسة ( القنطرة غرب )
٣ — سرابيوم ( الإسماعيلية )
٤ — أبو صوير البلد ( الإسماعيلية )
٥ — المحسمة القديمة ( الإسماعيلية )
٦ — التل الكبير ( التل الكبير )
٧ — القصاصين القديمة ( التل الكبير )
٨ — القصاصين الجديدة ( التل الكبير )

## ٤ — اختيار الأماكن الحضرية :

روعى عند اختيار أماكن الدراسة أن تضم جميع المدن الكبرى المصرية ، سواء كانت عواصم للمحافظات ، أو تتميز بحجم وخصائص تقربها من العواصم الإقليمية . ولدراسة بعض هذه المدن أهمية موضوعية ومنهجية خاصة ( مثلا كالسويس ، أو بور سعيد ، أو أسوان ، أو المحلة الكبرى . . إلخ ) حيث تضم هذه المدن نسباً ضخمة من السكان النازحين إليها حديثاً من مناطق أخرى من مصر .

وعلاوة على هذا ستمثل كل من القاهرة والإسكندرية بخرائط ركنية مبين عليها بعض الشياخات والأقسام ، على نحو ما سنفصل فيما بعد . أما بالنسبة لعواصم المحافظات والمراكز فليست بحاجة إلى أكثر من نقطة واحدة على الخريطة ، وذلك للتيسير واختزال النفقات من ناحية ، ولأن الأرجح — من ناحية أخرى — أن الغالبية العظمى من سكانها نابعة من أبناء المحافظة .

وبذلك وقع الاختيار على ٢٩ مدينة ، بيانها كالآتى :

١ — القاهرة
٢ — الإسكندرية
٣ — بور سعيد
٤ — السويس
٥ — الإسماعيلية
٦ — دمياط
٧ — المنصورة
٨ — الزقازيق
٩ — بنها
١٠ — شبرا الخيمة
١١ — كفر الشيخ
١٢ — طنطا
١٣ — المحلة الكبرى
١٤ — شبين الكوم
١٥ — دمنهور
١٦ — الجيزة

١٧ ــ إمبابة
١٨ ــ بنى سويف
١٩ ــ الفيوم
٢٠ ــ المنيا
٢١ ــ ملوى
٢٢ ــ أسيوط
٢٣ ــ سوهاج
٢٤ ــ قنا
٢٥ ــ أسوان
٢٦ ــ مرسى مطروح
٢٧ ــ الخارجة
٢٨ ــ الغردقة
٢٩ ــ العريش

### الخرائط الركنية للقاهرة والإسكندرية :

سلفت الإشارة إلى ضرورة تمثيل كل من المدينتين الكبيرتين بخريطة ركنية مفصلة تكشف عن طبيعة التنوع الاجتماعى والثقافى داخل هذا الحشد السكانى الهائل ( حوالى ٦ مليون نسمة ) . وقد روعى عند الاختيار تمثيل كل قسم بشياخة أو أكثر . ووقع الاختيار بالفعل على ٣٦ شياخة فى خريطة مدينة القاهرة ، و٢٠ شياخة فى خريطة مدينة الإسكندرية . وتجدر الإشارة إلى أن نشر هذه الخرائط الركنية لن يتطلب إضافة مسطحات جديدة إلى مسطح الخريطة الأساسية ، ذلك لأن طبيعة شكل المعمور المصرى يسمح بتوقيع هذه الخرائط الركنية دون نفقات إضافية .

ونورد ــ على سبيل المثال ــ الشياخات التى وقع عليها الاختيار فى محافظة القاهرة : ( وهى تمثل حوالى ١٥ فى المائة من عدد شياخات القاهرة ) :

ــ شريف ( بقسم الساحل )
ــ جسر شبرا + الشرابية ( بقسم شبرا )
ــ ابن الرشيد ( بقسم روض الفرج )
ــ الأحمدى + الترجمان ( بقسم بولاق )
ــ كاوت بك ( الأزبكية )
ــ السكاكينى ( الظاهر )
ــ البنهاوى + بركة الرطل ( باب الشعرية )
ــ الجنينة ( الموسكى )
ــ بين الصورين + قصر الشوق ( الجمالية )

- الزمالك البحرية ( قصر النيل )
- باب اللوق + السقايين ( عابدين )
- تحت الربع + باب الوزير ( الدرب الأحمر )
- خيرت + البغالة ( السيدة زينب )
- البقلى + التونسى ( الخليفة )
- المنيل غرب + عشش البارود ( مصر القديمة )
- دار السلام + معادى السرايات الغربية ( المعادى )
- المعصرة البلد + كفر العلو — حلوان القبلية ( حلوان )
- المرج القبلية + شجرة مريم ( المطرية )
- مساكن الأميرية ( الزيتون )
- النزهة ( النزهة )
- المنتزة ( مصر الجديدة )
- المحمدى + العباسية الشرقية ( الوايلى )

### ٥ — تحديد المناطق المتميزة :

تضم المناطق المتميزة حصراً شاملا لجميع الوحدات العمرانية فى محافظات الحدود الأربعة ( التى تغطى ٩٦ فى المائة من إجمالى مساحة مصر ، وإن كانت لا تشمل أكثر من ١,٢ فى المائة فقط من إجمالى عدد السكان ) ، علاوة على القرى المتميزة المنتشرة على طول الساحل الشمالى للدلتا ولم تخرج ضمن العينة المسحوبة بحث تنميط القرى . ويبلغ العدد الإجمالى لتلك الوحدات العمرانية المتميزة ٤٤ وحدة عمرانية موزعة على الوجه التالى :

### ( ١ ) محافظة مطروح :

١ — السلوم
٢ — سيدى برانى
٣ — فوكة
٤ — الضبعة
٥ — العلمين
٦ — برج العرب

٧ — بهيج

٨ — العامرية

٩ — سيوه

**(ب) محافظة الوادى الجديد :**

١ — البويطى ( البحرية )

٢ — منديشة ( البحرية )

٣ — الزبو ( البحرية )

٤ — قصر الفرافرة ( الفرافرة )

٥ — موط ( الداخلة )

٦ — القصر ( الداخلة )

٧ — تنيره ( الداخلة )

٨ — الراشدة ( الداخلة )

٩ — الخارجة ( الخارجة )

١٠ — المحاريق ( الخارجة )

١١ — جناح ( الخارجة )

١٢ — الدخاخين ( الخارجة )

١٣ — باريس ( الخارجة )

**( ح ) محافظة البحر الأحمر :**

١ — رأس غارب

٢ — سفاجة

٣ — القصير

**( د ) محافظة سيناء :**

١ — القنطرة شرق

٢ — بير العبد

٣ — أبو زنيمه

٤ — رمانه

٥ — نخل

٦ — الطور

**( ه ) الساحل الشمالى للدلتا :**

ويبلغ مجموعها ١٣ قرية : مستخرجة من أطلس ١—١٠٠,٠٠٠ لتغطية التخلخل المكانى فى الخريطة الأصلية بعد القرى المختارة من قبل .

**فى محافظة دمياط :**

١ — الرصافية ( مركز فارسكور )

٢ — الضهرة ( مركز فارسكور )

٣ — شط الشيخ ضرغام ( مركز دمياط )

٤ — شطا ( مركز دمياط )

**فى محافظة الدقهلية :**

٥ — العزيزية ( مركز المنزلة )

٦ — ميت سلسيل ( مركز المنزلة )

**فى محافظة الشرقية :**

٧ — البكارشه ( مركز الحسينية )

٨ — الضواهرية ( مركز الحسينية )

٩ — المناجاة الكبرى ( مركز الحسينية )

**فى محافظة البحيرة :**

١٠ — رشيد

١١ — ادكو

**فى محافظة كفرالشيخ :**

١٢ — الشهابية ( مركز البرلس )

١٣ — زيان ( مركز بلقاس )

**الأماكن التى درسها فينكلر :** ويبلغ عددها ٢٦ قرية ومدينة موزعة على النحو التالى :

١ — غرب أسوان

٢ — نجع الحوش

٣ — زنيه

٤ — الخارجة

٥ — العزايزه

٦ — نزلة عبد الله

٧ — منعريش

٨ — بلبيس

٩ — سنهور

١٠ — الكلح غرب

١١ — جزيرة بحاريف

١٢ — العزبة والعرب

١٣ — فرشوط

١٤ — حماطه

| | |
|---|---|
| ١٥ — ملوى | ١٦ — الفديمين |
| ١٧ — نوب | ١٨ — كمشوش |
| ١٩ — بنبان بحرى | ٢٠ — ذواصير |
| ٢١ — أولاد عمران | ٢٢ — كيمان |
| ٢٣ — أولاد محمد | ٢٤ — قلوصنا |
| ٢٥ — بوصراط | ٢٦ — طموه |

ويلاحظ أن بعض هذه الأماكن قد دخل ضمن المجموعة الحضرية ، ولكننا أوردناها هنا مع ذلك استكمالا لصورة الأماكن التى درسها فينكلر .

## سادساً

## بعض التصورات الأساسية حول أسلوب العمل فى المراحل التالية من مشروع الأطلس

### ١ — جمع البيانات : حول طريقة المراسلين وطريقة الجامعين[٤٠] :

الثابت بالنسبة للأطالس اللغوية أنها لا تستطيع سوى الاعتماد على طريقة الباحثين ، أعنى جمع المادة بواسطة باحثين مدربين على أصول علم اللغة ودراسة الأصوات من المكان المطلوب دراسته . وقد سارت على هذا النهج فعلا جميع الأطالس اللغوية فى مختلف الدول الأوربية ، كالأطلس اللغوى الفرنسى ، والأطلس اللغوى لإيطاليا وجنوب سويسرا ، والأطلس اللغوى لسويسرا الألمانية ، وسائر الأطالس اللغوية الأنجلوساكسونية . فالمادة السليمة الدقيقة من الناحية الصوتية لا يمكن الحصول عليها إلا بواسطة الباحث المتخصص المدرب تدريباً عالياً .

والاستثناء الوحيد من هذه النقطة هو ما اتبعه الأطلس اللغوى الألمانى الذى عمد إلى جمع بعض الألفاظ والأسماء المحلية بواسطة إرسال بعض الكلمات والجمل المطلوبة إلى مراسلين — فى الأماكن التى يراد دراستها — لترجمتها باللهجة المحلية أو كما تنطق محليًّا فى ذلك المكان . ولم يكن يراعى بالطبع فى هؤلاء المراسلين أن يكونوا من بين المتخصصين فى علوم اللغة والأصوات ، فهو مطلب مستحيل لتعذر

( ٤٠ ) انظر موقف ريشارد فايس من هذا الموضوع ، فى ريشارد فايس ، المرجع السابق ، ص ١٩ وما بعدها .

وجود مثل هؤلاء فى كل قرية وكل تجمع سكانى صغير ، وهى مسألة بديهية لا تحتاج إلى تفصيل . ولم تقلد الأطلس اللغوى الألمانى فى هذا أى من الأطالس اللغوية الأوربية أو الأجنبية كما أشرنا .

ولو أن هذه الطريقة – أعنى طريقة المراسلين – تتميز بميزة واضحة ، وهى إمكانية تغطية شبكة واسعة من الأماكن بنفقات قليلة نسبيًّا بينما لم تستطع الأطالس الرومانية إلا أن تغطى شبكة ضئيلة متناثرة .

أما بالنسبة لأطالس الفولكلور فإن اعتبار دقة التسجيل الصوتى وضرورة توفر الخبرة اللغوية والفنية لدى الجامع لا يلعب نفس الدور الخطير الذى لعبه بالنسبة للأطالس اللغوية . ومع أن المواد اللغوية تعتبر إحدى النواتج الثانوية لأى أطلس فولكلورى – طالما كانت الكلمات تتصل بالأشياء وتلقى الضوء على حياتها وعلى استخدامها – إلا أنها مع ذلك لا تمثل أحد الواجبات الأساسية التى يناط بالأطلس الفولكلورى تحقيقها . وبالتالى فلا يتطلب الأطلس الفولكلورى من جامعيه الدراية الواسعة المتخصصة بأصول علم الأصوات واللغة . ويستطيع المراسل المحلى عند الإجابة على أسئلة الأطلس الفولكلورى – إذا ما تأنى فى عمله – أن يتأمل إجابته قبل تدوينها ، ويستوثق منها قبل الإدلاء بها . وهو فى ذلك يتفوق على الجامع الذى لا ينتمى إلى المنطقة ، الذى يتوقف نجاحه على إخلاص إخبارييه ، وعلى الصدفة فى غير قليل من الأحيان . وقد لا يتيح له ضيق الوقت الاستيثاق من بعض التفاصيل ، أو المقابلة بين بعض المعلومات المتضاربة ، وإلقاء ضوء كاف على حقيقة مثل هذا التضارب . وتبدو هذه المشكلات أشد ما تكون وضوحاً بالنسبة للأسئلة المتعلقة بالمعتقدات الشعبية ( خاصة المسائل الخرافية كالكائنات فوق الطبيعية ) ، وبعض موضوعات الأدب الشعبى ، أو مدى تردد عنصر معين من عناصر التراث ودرجة تواتره فى البيئة موضع الدراسة . فمثل هذه الأسئلة لا يستطيع أن يستوفيها على النحو السليم سوى المراسل المحلى الممتاز – وأؤكد الممتاز فقط – بافتراض صياغة السؤال له صياغة على درجة كافية من الوضوح .

ولكننا يجب ألا نغفل مع ذلك بعض نواحى القصور والضعف التى تعيب استخدام طريقة المراسلين فى جمع المعلومات الفولكلورية . ويمكن أن نناقش أبرز تلك النواحى فيما يلى :

١ – نلاحظ أن صياغة الأسئلة فى حالة الاعتماد على طريقة المراسلين تصبح مسألة على درجة فائقة من الحساسية ، كما تؤيد ذلك كثرة عدد الأسئلة التى قدمت عنها إجابات خاطئة أو لم يحسن المراسلون فهمها أصلا فى عمليات الأطلس الفولكلورى الألمانى ، وفى المراحل التجريبية من الأطلس السويسرى وقد حدث فى بعض الأحيان أن كان نفس السؤال يفهم على نحو مختلف من مكان لآخر ، وهو يؤدى كذلك إلى تعذر الاستفادة بالإجابات المتحصلة من مثل هذه الأسئلة .

ويستطيع الباحث أن يتجنب وقوع كثير من صور سوء الفهم هذه من خلال صياغته للسؤال شفويًا للإخبارى ، بل وإيضاحه له إذا دعت الضرورة لذلك . ويترتب على هذا عند الاستعانة بطريقة الباحثين ( الجامعين ) ألا تصاغ الأسئلة بطريقة موجزة صارمة ، أو توجه إلى فكر المراسل العادى .

٢ ــ فيما يتعلق بشبكة الأماكن المدروسة فى حالة الاعتماد على المراسلين يتوقف عدد وكثافة تلك الأماكن إلى حد كبير على حجم وعدد ومكان إقامة المراسلين الذين يمكن كسبهم للمشروع وإغرائهم بالتعاون فى إنجاز هذا العمل . بل إننا نجد أن عدد المراسلين وأماكن إقامتهم تتغير من كشف إلى آخر من كشوف الأسئلة ــ حيث إنه لا يمكن بحال من الأحوال إرسال كافة أسئلة الأطلس دفعة واحدة، مما يؤدى فى النهاية إلى تذبذب شبكة الأماكن المدروسة ، وبالتالى عدم استقرار الأساس الذى سيعتمد عليه فى إعداد الخريطة الفولكلورية . وتمثل هذه النقطة عيباً خطيراً ومشكلة ليست بالهينة عند مقارنة الخرائط المختلفة بعد اكتمال المشروع ، وعند القيام بالدراسات التحليلية لأنماط توزيع العناصر الشعبية وهى الدراسات التى تمثل الهدف النهائى للمشروع[٤١] .

أما فى حالة الاعتماد على الجامعين فإن شبكة الأماكن المدروسة تظل ثابتة لا تتغير من موضوع لآخر ، ويمكن الحفاظ عليها واحدة من أول المشروع إلى نهايته . ومن شأن هذا ــ علاوة على تيسير المقارنة ــ أن ييسر توقيع الأماكن على الخريطة ، التى يمكن فى هذه الحالة ترميزها بأرقام . بينما يكون نظام الترميز عملية عسيرة وشاقة فى حالة الاعتماد على المراسلين .

٣ ــ تقوم دقة وقيمة المادة التى يتم الحصول عليها بواسطة الجامعين أساساً على الدرجة العالية من التماثل وإمكانية المقارنة . ولو أننا يمكن أن نواجه خطورة أن يفهم أحد الجامعين سؤالا معيناً فهما خاطئاً ، و يمتد هذا الخطأ إلى كافة أنحاء القطاع الذى يختص بجمع المادة منه ، بينما نجد بالنسبة لطريقة المراسلين أن إمكانية التصحيح متاحة بالنسبة للعدد الكبير من الإجابات . ولو أننا نرجح هنا ميزة وضع الجامع ، ألا وهى قدرته على النظر إلى مادته نظرة شاملة ، فهو يعرف محور الاهتمام فى الدراسة الفولكلورية ، ويستطيع ربط المادة التفصيلية التى يحصل عليها بالسياق الأوسع الشامل .

ومن شأن هذه النظرة الشاملة أن تسمح للجامع أيضاً بملاحظة وإدراك الفروق والاختلافات المحلية ،

---

( ٤١ ) دلت تجربة أطلس الفولكلور الألمانى على كثرة البيانات المجموعة من مناطق معينة ، بينما تقل أو تندر ــ بل وأحياناً لا تتوفر ــ بيانات مناطق أخرى . وذلك بالطبع تبعاً لدرجة تنظيم الهواء أو وصولهم إلى مثل تلك المناطق . ويؤدى هذا إلى أن تخرج الصورة العامة للخريطة فى النهاية غير متناسقة . انظر تقرير ماتياس تسندر M. Zender عن أطلس الفولكلور الألمانى المقدم للمؤتمر الرابع لأطلس الفولكلور الألمانى الذى عقد فى بون ١٩٦٤ ، والذى سبقت الإشارة اليه ، ص ١١٣ .

التي كان يمكن أن تمر دون أن يلاحظها أحد فى حالة اختيار شبكة واسعة . كذلك يستطيع الجامع – الغريب عن المجتمع المحلى – أن يلحظ ويدرك الطابع العام للقرية أو المجتمع المحلى الذى يجمع منه مادته. وهو فى هذا يفوق بالتأكيد المراسل الذى ينتمى إلى نفس المجتمع المحلى الذى يكتب عنه . ويستطيع الجامع أن يستكمل مادته بواسطة الرسوم التخطيطية ( الكروكية ) والصور وهو أمر لا نستطيع أن نطلبه من المراسل بنفس القدر ( على الأقل بسبب ما يتطلبه التصوير من نفقات للأفلام ، علاوة على توفر آلة التصوير ، وقبل هذا وبعد هذا الدراية الكافية بأصول التصوير ، خاصة التصوير للأغراض العلمية ) . فالجامع هو الوسيط الحى بين الإخباريين والباحث الذى سيتناول الإجابات بالدراسة .

ولو أن خبرة أطلس الفولكلور السويسرى دلت على أن تنفيذ طريقة المراسلين – بالنسبة لنفس المكان وعلى أساس نفس العدد من الأسئلة – يمكن أن يكون أرخص نفقة من طريقة الجامعين . ومن الجدير بالذكر أنه ليست تحت أيدينا بيانات عن تكلفة الطريقتين بالنسبة لأطالس فولكلور أخرى .

ونود أن نشير إلى نقطة ذات أهمية كبرى فى حسم هذا الموضوع ، وهى تستمد أهميتها من كونها تأخذ الظروف الواقعية والاعتبارات العملية أساساً للمفاضلة بين الطريقتين . إذ يجب أن نضع فى ذهننا بعض الأبعاد العملية الهامة ، وعلى رأسها : نسبة الذين يجيدون القراءة والكتابة ، ودرجة الوعى بهذه العملية والحرص على الاستجابة لها ، عمق واتساع نشاط جمعيات الفولكلور الأهلية فى تمهيد الأرضية أمام هذا التعاون ، علاقة المواطن المصرى – حتى لو توفرت فيه كل تلك الظروف – بأجهزة الحكومة ، وتخوفه من احتمال استخدام هذه البيانات فى ربط ضرائب ، أو التجنيد أو غير ذلك ( وهى بعض الصعوبات التى لاحظناها على جمع البيانات للتعداد الزراعى ) .

وبرغم توفر هذه الظروف العملية – بشكل يكاد يكون مثالياً – لدى أبناء الشعب الألمانى ، فقد كانت نسبة البطاقات التى وردت مستوفية للإجابات حوالى ٧٥ فى المائة من البطاقات المرسلة . ونأخذ شعباً أوربيًّا آخر – فى الدرجة الأولى من التقدم بين الشعوب الأوربية – وهو الشعب السويسرى فقد كانت نسبة الإجابات المستوفاة عند تطبيق كشف الأسئلة الأول ٥٠ فى المائة فقط . ولذلك فليس من المستغرب أن نتوقع أن تكون هذه النسبة فى بلادنا فى حدود ٥ إلى ١٠ فى المائة فقط . وهو أمر لا يسوغ لنا إطلاقاً اللجوء إلى طريقة المراسلين . وربما جاز لنا ذلك فى ظروف أخرى ، وستكون بالقطع فى جيل بعدنا ، بعد أن تكون الظروف الموضوعية قد تحسنت على النحو الذى لا يقضى على مشروعنا بالموت فى مهده .

على أن كلامنا هذا كله لا يعنى أننا يجب أن نختار طريقة الجامعين ونمتنع تماماً عن الاستعانة بأى من المراسلين . فليس هناك من مبرر لعدم الاستعانة ببعض المراسلين المهتمين عندما يتيسر ذلك . ولكن

يكون فى ذهننا أن الكتلة الأساسية من المادة سوف يتم جمعها عن طريق تنظيم جهاز من الجامعين المتخصصين المدربين . ولكن يمكن الاستعانة كلما أمكن بالمراسلين ، ومن الأشخاص الذين يتوقع أن يقدموا لنا مساعدات هامة فى هذا الصدد :

١ ــ الأشخاص المعروفين شخصياً للمسئولين بالأطلس باهتمامهم بتراث بلادهم . ويمكن لذلك فتح سجل لتدوين أسماء مثل هؤلاء الأشخاص .

٢ ــ بعض الإخصائيين الاجتماعيين المنتشرين فى كافة أرجاء مصر .

٣ ــ بعض مدرسى المرحلة الأولى .

٤ ــ بعض رؤساء مجالس القرى ، والمشتغلين فى جهاز الحكم المحلى عموماً .

٥ ــ العدد القليل الذى تضمه جمعية التراث الشعبى المصرية .. إلخ .

ولكن الرأى الذى لا نتزحزح عنه هنا أن يتم الاستعانة بجهود هؤلاء الأشخاص ــ أو غيرهم من المراسلين ــ دون أجور ، بحيث نكون على يقين أن أى جهد يبذل فى هذا الصدد إنما هو صادر عن حب للوطن ولتراث الشعب وصادر عن غيرة على هذا التراث ، ورغبة فى الحفاظ عليه ودراسته قبل أن يضيع إلى غير عودة . ولا ينفى هذا طبعاً دفع التكاليف الفعلية التى يتكلفها المراسل ، فأنا لا أعنى تحميله أى أعباء مادية . ولكن أتمسك بضرورة ألا يؤجر على مجهوده : ومن التكاليف المادية مصاريف الورق ، والأقلام ، والأفلام ( إذا تيسر ذلك ) ، والبريد والمواصلات .. إلخ .

## ٢ ــ مضمون الأسئلة :

فيما يختص بمضمون الأسئلة التى ستختار للعرض بالخرائط فسنكون فى موقف يسمح لنا بمراعاة الجوانب الروحية والمادية للثقافة الشعبية . ولو أن هناك بعض الصعوبات التى تواجه هذا وهو أن معظم المثقفين يعرف عن الفولكلور مفهوم الأدب الشعبى أو التراث الشفاهى أى الجانب الروحى فقط . ولابد أن يحتاج الأمر إلى بعض الوقت لإدخال التراث المادى ضمن هذه العملية .

ولا يمكننا أن نعطى الآن فكرة تقريبية عن الميادين التى ستبحث وبالتالى يمكن تحديد عدد الأسئلة . ومن الممكن زيادة أو إنقاص الحجم حسب الإمكانيات المادية التى ستتاح للمشروع . وقد سلفت الإشارة إلى أننا سنختار الأسئلة التى ستجمع بمقتضاها المادة من أجزاء الدليل ، الذى اكتمل الجزء الأول منه ، ويجرى العمل قريباً للانتهاء من الأجزاء الثلاثة الباقية .

# إمكانيات التعاون مع أطالس الدول العربية التى ستنشأ فى المستقبل ، ومع أطلس أوربا

تتطلب ضرورة المقارنة وتتبع الظاهرة على نطاق واسع أن يكون هناك اتفاق بين بعض الأسئلة – حيث إنه من المستحيل أن تتفق كلها – سواء بالنص أو المضمون بين الأطلس المصرى وأطالس بعض الدول الأخرى ، أو الأسئلة التى سيقوم بدراستها الأطلس الأوربى .

ومن المجالات التى يمكن أن تتفق فيها الأسئلة :

١ – كثير من مجالات الثقافة المادية .

٢ – المعتقدات الشعبية .

٣ – التعابير والأقوال السائرة .. إلخ .

ومن المعروف أن حركة الدراسة العلمية للتراث الشعبى لم تقطع بعد شوطاً بعيداً فى غالبية الدول العربية ، باستثناء العراق ، وربما الكويت ، وتونس . ولكنها لم تصل حتى فى تلك الدول إلى مرحلة التفكير فى إنشاء أطالس فولكلورية بها ، وهو ما نأمل أن يؤدى إليه نمو العلاقات بين المتخصصين فى الفولكلور فى مصر والبلاد العربية الأخرى من خلال المؤتمرات العربية الموسعة التى تعقد لتناول مشكلات الدراسة العلمية للتراث الشعبى على مستوى الوطن العربى وقد نظمت جامعة الدول العربية حتى الآن حلقتين عربيتين للمأثورات الشعبية ، عقدت أولاهما فى تونس ، وعقدت الأخرى فى القاهرة فى صيف عام ١٩٧١ .

أما عن التعاون مع الأطلس الدولى ( أطلس أوربا والدول المجاورة ) فهو قائم الآن بالفعل من خلال تمثيل كاتب هذه السطور لبلاده فى المؤتمرات والدراسات التى تنظمها هذه الهيئة . ولكننا نرجو أن تتخذ فى القريب شكل المساهمة الفعالة عن طريق تبادل المادة المجموعة والخرائط الفولكلورية والدراسات . وهو ما سيعود بالتأكيد بالفائدة الكبرى على الدراسات الفولكلورية فى بلادنا .

## ٤ – الهيئة المركزية للأطلس :

لابد من أن تكون للأطلس المصرى للفولكلور هيئة مركزية أو لجنة للإشراف على العمل وتنسيق مراحله المختلفة . ويمكن أن تضم هذه الهيئة : المهتمين مباشرة بالمشروع ( أعنى القائمين على تنفيذه ، والمسئولين مباشرة عن توجيه العمل ) ، وممثلى وحدة بحوث الريف بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية

والجنائية ، وممثلين لمركز الفنون الشعبية التابع لوزارة الثقافة ، وممثل للثقافة الجماهيرية ، وبعض المسئولين عن تنسيق العمل فى المحافظات ، وممثلين عن جمعية التراث الشعبى المصرية ويشترط فى هؤلاء جميعاً أن يؤدوا العمل الاستشارى الذى سيناط بهم تطوعاً ، كما حرصت على ذلك كثير من أطالس الفولكلور فى بلاد أخرى ، وذلك لاعتبارات لا مجال للدخول فى تفاصيلها هنا .

ويمكن بالنسبة للشكل التنظيمى لعملية الاستعانة بالجامعين أن نسترشد بالطريقة الفرنسية ، بأن نختار من كل محافظة واحداً أو أكثر ( حسب عدد الجامعين فيها فعلا ) ، يكون مسئولا عن جمع البيانات من المنطقة وذلك إما عن طريق رحلات يقوم بها بنفسه ، أو تنسيق جهود باحثين آخرين يجندهم من بين الهواة أو من موظفى الحكومة . ويمكن أن يكون هذا المسئول أحد رواد قصور الثقافة بالمحافظة ممن له اهتمام مباشر ، وتلقى تدريباً ودراسة خاصة فى الفولكلور ( إما فى دورة بمركز الفنون الشعبية — بعد تطويره على النحو اللازم — أو بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ) .

وسيكون من الضرورى أن تصدر هذه الهيئة المركزية — أو أمانتها المسئولة — نشرة دورية أو شبه دورية ، تحمل أخبار تقدم العمل فى المشروع ، وتوجه العمل فى الحاضر وفى المستقبل .. إلخ .

ولا يمكن أن ندلى الآن بمعلومات محددة أو دقيقة حول عدد الباحثين الذين سيستخدمون أو التدريب النظرى والعملى اللازم لهم ، وعدا ذلك من الصلاحيات التى يجب أن تكفل لهم قبل النزول إلى الميدان : ولكن يمكننا أن نقول بصفة عامة أننا سنجد العدد الكافى بالتأكيد من بين من أنهوا دراساتهم الجامعية فى الاجتماع والانثروبولوجيا واللغة العربية ممن لهم اهتمامات فولكلورية ، وممن لا زالوا على علاقة حية بالبيئة الريفية . وقد توفر الآن عدد معقول من طلاب الماجستير والدكتوراه فى الفولكلور والأدب الشعبى ، ومن بين الباحثين المساعدين فى المرحلة الأولى لمشروع الفولكلور .

# خاتمة

# القيمة الموضوعية والمنهجية لأطلس الفولكلور المصرى

لم تكن الحركة الرومانسية فى تاريخ دراسات الفولكلور تعرف من جمع التراث الشعبى سوى تسجيل كل ما يعرض لها بدافع استكمال المادة والحفاظ عليها من عوادى وآثار التغير الاجتماعى العنيف ، دون أى محاولة لتأصيل موضوع معين أو تقصى مشكلة بذاتها . أما اليوم فقد أصبحنا نجد كل المعنيين بدراسات التراث الشعبى يؤكدون مراراً وبكل وسيلة ممكنة ضرورة انتهاء عهد هذا النوع من الجمع المطلق العشوائى غير المنظم . كما أثبت تقدم دراسات الفولكلور فى مختلف أجزاء العالم أن هناك بعض الموضوعات الجزئية ، أو حتى المشكلات الأساسية ، التى تتضح وتنجلى بمجرد أن نكلف أنفسنا عناء الجمع ، لا داخل جدران المكتبات ودور المحفوظات والأرشيفات ، ولكن بين الناس حملة هذا التراث وأصحابه الحقيقيين . فدراسة التراث الشعبى – بإجماع كل الاتجاهات ووجهات النظر – بالاقتصار على المصادر الأرشيفية وعلى ما فى بطون الكتب شىء عقيم لا قيمة له . ولذلك يظل الجمع الواعى والحى يمثل لكل مشتغل بدراسة التراث الشعبى لا مجرد وسيلة لغاية معينة ، وإنما كذلك غاية مطلوبة لذاتها . إذ من خلال هذا الاتصال يعيش هذا التراث الحى ، ويقترب منه الاقتراب اللازم لفهمه وتفسيره على النحو السليم .

ولسنا هنا فى مجال عرض تاريخ حركة جمع التراث الشعبى ودوافعها ، وكل ما نريده هو أن نلفت النظر إلى أن أطلس الفولكلور هو بالدرجة الأولى عملية جمع منظم ومحدد للتراث الشعبى . فهى بهذا يجب أن تكمل عمليات الجمع القديمة ، وتعالج أوجه النقص والقصور فيها . ولكن ذلك يتم بطبيعة الحال بمنهج جديد ولأغراض جديدة .

ولعلى أستطيع فيما يلى أن أحدد بشكل سريع بعض المهام الخاصة والإسهامات المحددة التى يمكن أن يحققها أطلس الفولكلور المصرى :

١ – المساعدة فى الكشف عن الراقات الثقافية[٤٢] المختلفة التى تتابعت على مصر على مدى

---

(٤٢) قارن مادة « راق ثقافى » Cultural Stratum فى قاموس ايكه هولتكرانس ، مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور ، ص ص ٢١١ – ٢١٣ .

العصور التاريخية . فقد شهدت مصر اتصالات ثقافية خصبة استعارت فيها — كما أعارت — عديداً من عناصر الثقافة الشعبية المادية والروحية على السواء . وهى بين شرقية قديمة ( بابلية ، وآشورية . وأكادية ... إلخ ) وهيلينية ، ورومانية ، وعربية ، وإفريقية . فالأطلس المصرى سوف يساعد بالتأكيد على تشريح الثقافة الشعبية المصرية تاريخياً . وقد أردت تأكيد هذا المعنى بالذات لأن النظرة الجغرافية وإدراك الأبعاد المكانية للتراث هى أول ما يتبادر إلى الذهن عند التفكير فى الأطلس (٤٣) .

٢ — تحديد المناطق الثقافية المختلفة التى تنقسم إليها الثقافة المصرية . وهذه هى المهمة التقليدية التى ينتظر من كل أطلس فولكلورى أن يحققها ، لأنها تعنى الكشف عن العلاقات المكانية بين مختلف عناصر التراث ، أو توضيح نوعية انتشارها فوق سطح المعمور المصرى .

فنحن بذلك لا ننفرد بتحديد هذا الهدف ، فقد سبق أن اعتبره فينكلار الهدف النهائى لكل دراساته التى أجراها واتبع فيها نهجاً جغرافياً فى النظر إلى المادة المجموعة . وقد انتهى فى آخر كتابه الفولكلور المصرى إلى تحديد تخطيط أولى للمناطق الثقافية المصرية . وسوف نستطيع بعد إنجاز مشروع الأطلس أن نختبر سلامة النتائج التى انتهى إليها فينكلار ، ونزيدها دقة وإحكاماً (٤٤) .

٣ — تحديد العلاقات القائمة بين الثقافة المصرية والثقافات المجاورة فى المنطقة ، كالثقافات العربية الأخرى ، والثقافات الإفريقية ، والأوربية الحديثة . إلخ ويقابل هذا التحليل « المتزامن » التحليل « التاريخى » الذى أشرنا إليه فى البند الأول من هذه الفقرة . فالتحليل التاريخى يتتبع هذه العلاقات عبر الزمان ، بينما يحاول هذا النوع من التحليل أن يتتبع العلاقات بين نفس الأطراف ولكن فى العصر الحاضر فى حالة التزامن بينها .

ولا يمكن أن نستقصى فى هذا المقام كل الإسهامات التى يمكن أن يؤديها أطلس الفولكلور المصرى لدراسة الثقافة المصرية . ولعل القليل الذى أوردناه من هذه الإسهامات يوضح بما فيه الكفاية أن أطلس الفولكلور ليس نوعاً من الترف العلمى ، وإنما هو يمثل أساساً سليماً يمكن أن تنهض عليه دراسات الفولكلور المصرى فى المستقبل دون التخبط فى تخمينات تاريخية أو تفسيرات سيكولوجية أو انطباعات ذاتية . وهى ميزة ستجعل العمل المصرى فى ميدان دراسة التراث الشعبى يتفوق على أطالس الفولكلور لسائر البلاد الأوربية . فيقدم بذلك خدمة للعلم العربى وللعلم العالمى على السواء .

---

(٤٣) قارن كذلك حديث براباس عن أطلس الفولكلور المجرى المنشور ضمن أعمال المؤتمر الرابع لأطلس الفولكلور الألمانى الذى عقد فى بون عام ١٩٦٤ ، والذى سبقت الإشارة إليه ، انظر :

**Prof. J. Barabas**, "*Die neuren Ergebnisee der kariographischen. Tatigkeit in der Volkskunde in Ungarn*", in : M. Zender, op. cit., pp. 115-120.

(٤٤) انظر عرضاً مفصلا لتقسيم فينكلر للمناطق الثقافية المصرية الرئيسية والفرعية فى محمد الجوهرى : محاضرات فى علم الفولكلور ( على الآلة الناسخة ) ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٦٦ — ٦٧ .

# الفصل الحادى عشر

## الاتجاه الاجتماعى ( السوسيولوجى )

### أولا : اعتبارات عامة

تحرص النظرة السوسيولوجية[1] إلى التراث الشعبى على إلقاء الضوء على بعض القضايا وتوضيح بعض الجوانب التى نجملها فيما يلى، وهى تمثل فى نفس الوقت رؤوس الموضوعات التى سنتناولها فى هذا الفصل، وهى :

١ — نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية التى يتكون فيها الشعب من التراث الشعبى ، أى أننا نريد هنا الوقوف على « حملة التراث الشعبى » . ( الفقرة ثالثا من هذا الفصل ) .

٢ — الإسهام الذى قدمته كل جماعة من تلك الجماعات ( أو الفئات ) إلى التراث الشعبى ، أو بمعنى آخر توضيح الأصل الاجتماعى للتراث الشعبى ، وإلقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة . ( الفقرة رابعاً ) .

٣ — إلقاء الضوء على علاقة المبدع بالتراث الشعبى .

٤ — الكشف عن القوى الإبداعية الخلاقة للشعب . ( وكليهما الفقرة خامساً ) .

٥ — المفروض أن تساعدنا النظرة السوسيولوجية على رؤية تغير التراث سواء فى الماضى أو الحاضر . وهذه الرؤية الواضحة لديناميات التغير فى التراث الشعبى هى المؤشر الذى يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير فى المستقبل . ( الفقرة سادساً )[2].

* * *

( ١ ) نسبة إلى Sociology علم الاجتماع . وهى تختلف عن اجتماعى Social ، فالأولى تشير إلى العلم ، خاصة عند الحديث عن النظرية أو المنهج أو المفاهيم .. إلخ ، أما الثانية فتشير إلى الحياة الاجتماعية أو الحياة فى المجتمع . وقد شاعت هذه الكلمة فى كتابات شبان الاجتماعيين العرب على ما قد تسببه من إزعاج للمدافعين المتحمسين عن ترجمة كل مصطلحات العلوم الاجتماعية . ولا حيلة لنا فى استخدامها إلى حين التوصل إلى مقابل عربى سليم لها .

( ٢ ) قارن هذه الخطة بمعالجة « أدولف باخ » للاتجاه السوسيولوجى فى علم الاجتماع فى كتابه الجامع « الفولكلور الألمانى » ، وتمثل تلك المعالجة أشمل وأوفى المعالجات المعروفة فى دراسات الفولكلور على المستوى العالمى :

See, A. Bach, *Deutsche Volkskunde*, 3. ed. Heidelberg, 1960, PP. 413-450.

وسيلحظ القارئ التزامنا بكثير من الآراء والنظريات التى عرضها « باخ » فى ذلك المكان .

على أننا لا نقصر حديثنا فيما يلى على « الجماعات الاجتماعية » بمعناها المحدود ، وإنما تتسع معالجتنا لتغطى كذلك نصيب الجماعات الفكرية ، والنوعية ( ذكور أو إناث ) وجماعات العمر . إلخ ، أى باختصار جميع الفئات الاجتماعية التى ينقسم إليها الشعب ، والتى لا تتطابق فى نفس الوقت مع جماعات إقليمية أو جغرافية كسكان دولة معينة أو إقليم أو منطقة فرعية داخل تلك الدولة ، وإن كانت الأخيرة تمثل بدورها جماعات اجتماعية أيضاً ، ولكن من نوع خاص ، ومختلف عما نحن بصدد الحديث عنه هنا .

ولن نشير فيما يلى إلا عرضاً إلى الفروق الإقليمية ( أو الجغرافية ) فيما يتعلق بنصيب الفئات المختلفة فى التراث الشعبى . وينطبق نفس القول على الفروق التاريخية بين الفئات كأن نشير مثلا إلى أن نصيب الطبقة الارستقراطية الحاكمة قد تفاوت من عصر إلى عصر ، فكان مثلا فى العصر الإسلامى الأول كذا ، ثم تباين عنه فى العصر المملوكى أو العثمانى فأصبح كذا . أو أن نصيب فئة الفلاحين قد تقلص فى عصر معين بالقياس إلى عصر آخر ، أو أن فئة عمال الصناعة قد برزت فى عصر معين كمستهلك لأنواع معينة من الفنون والتقاليد الشعبية ، وأنها قامت بعملية فرز واختيار لمختلف عناصر التراث وفقاً لظروف تكوينها وحياتها ومتطلبات أسلوب الإنتاج الذى تمارسه وهكذا . فهذه الدراسة لا تغفل طبعاً هذه الأبعاد المتنوعة التى يمكن أن تقودنا برغم تعقدها واحتياجها إلى مزيد من الدراسات المونوجرافية والبحوث المتخصصة ، إلى مزيد من فهم الأبعاد الاجتماعية للتراث الشعبى — ككيان اجتماعى . أعنى أن الإشارة المسهبة إلى هذه الأبعاد تسليم بوجودها واعتراف بأهميتها ، ولكننا فى دراستنا هذه نركز فى المقام الأول على بعد واحد ، أو قل على نظرة تشريحية استاتيكية فى زمان واحد ، ولا نقلب هذا البعد على جوانبه المختلفة . وحسبنا بذلك أن نمهد الطريق إلى هذا المدخل الصعب المحفوف بالمخاطر فى تناول التراث الشعبى بالدراسة والتحليل .

وما من شك فى أن القارئ يتفق معنا على أن موضوعاً كموضوعنا هذا — سواء لاتصاله بالفولكلور أو بعلم الاجتماع — لا يمكن أن يقتصر على بيان المبادئ العامة ، ولا الوقوف عند حد المناقشات النظرية ، وإنما ينبغى أن يدعم هذا المبدأ أو ذاك ويدلل على هذه الحجة أو تلك بكل مايمكن الوصول إليه من شواهد واقعية حية . ويتطلب هذا توفر قدر من الدراسات السابقة أو عمليات التجميع الضخمة المنظمة . لذلك تظل إشاراتنا — بالنظر إلى الوضع الراهن لدراسات الفولكلور وحركات التجميع المنظم فى البلاد العربية — مقصورة على الخبرات الشخصية الخاصة للكاتب وعلى النتف المتناثرة ، فى المراجع المختلفة — وحسبنا أن أشرنا وأوضحنا بالدليل العملى جانباً من جوانب القصور ونقطة هامة من نقاط الضعف التى تتصف بها حركة الفولكلور فى بلادنا .

على أن هذا التحفظ الأساسى لا يقلل على الإطلاق من القيمة العلمية للأفكار والمبادئ التى نوردها . فقلة الشواهد أو عدم إحاطتها لا يقلل من صحة هذه الأفكار ولا يطعن فى علميتها ،

فالشواهد عليها قائمة وراسخة فى الثقافات الأخرى التى شهدت منذ أمد بعيد ولا زالت تشهد حركة فولكلورية علمية راقية . ولكن القصور هو فى شمول وإحاطة الشواهد التى نوردها عن وجود هذا الخط فى ثقافتنا وبين أفراد مجتمعنا .

فنحن إذا أشرنا مثلا فى صدد حديثنا فيا بعد عن نصيب الفئات الاجتماعية المختلفة فى التراث الشعبى ، إلى وجود فروق فى التمسك بالتراث الشعبى بين الفقراء والأغنياء ، وأوردنا بعض النماذج على ذلك من دنيا الأزياء الشعبية أو الأثاث ، فإن ذلك لايطعن إطلاقاً فى صحة الفكرة ولكنه يبيح للقارئ - ونحن نعترف له بالحق كل الحق فى ذلك - المطالبة بتوسيع نطاق الشواهد ، بإيراد المزيد منها عن الفرق فى هذا التمسك فى مجالات الأدب الشعبى بفنونه المختلفة والعادات . . إلخ .

ولقد كان من الطبيعى أن يلجأ الكاتب إلى البيئة الشعبية المصرية يستمد منها شواهده ويعرض منها نماذجه وأمثلته . ولم يكن يدفعه إلى ذلك تجاهل للدراسات الشعبية فى البلاد العربية الشقيقة (كالكويت، وسوريا ، وتونس . . إلخ) ، وإنما على أساس أن صلته بالواقع المصرى أقرب منها بأى واقع عربى آخر ، وأن التراث الشعبى المصرى هو الذى حظى نسبياً بأكبر عدد من الدراسات والتجميعات التى تعد - بعد الخبرة العملية المباشرة - أكبر معين لهذه الشواهد والنماذج ، فليأخذ القارئ هذا بعين الاعتبار ويقدر معنا عمومية المبادئ والحجج ، ومحلية الشواهد والنماذج .

* * *

## ثانياً : الاتجاه السوسيولوجى فى الدراسات الفولكلورية العالمية

عرفت دراسات الفولكلور - على اختلاف مسمياتها واتجاهاتها ومواطنها - محاولات كثيرة على طريق المعالجة السوسيولوجية لعناصر التراث الشعبى . ونظلم أنفسنا دون شك لو زعمنا أننا يمكن أن نقدم فى هذا الحيز المحدود عرضاً شاملا لكل المحاولات . ولكننا مع ذلك نتخير أبرزها جميعاً وأبعدها تأثيراً فى مسار الدراسات الفولكلورية فى العالم لنعرضه فى إيجاز قبل أن ننتقل إلى توضيح تحديدنا الخاص لأبعاد الموضوع وعناصره فى الفقرات التالية (من ثالثاً إلى خامساً) وسنقسم هذا العرض تبعاً للبلاد ، فنتكلم عن محاولات النظرة السوسيولوجية فى ألمانيا ، ثم فى فرنسا ، وبعدها فى دول الشمال الأوربى ، ثم نضرب بعض الأمثلة العامة كنموذج لمعالجة سوسيولوجية لظاهرة أو أكثر من ظواهر التراث الشعبى ولا يعنى هذا التقسيم أن كل دولة أو مجموعة دول قد اختارت طريقاً مستقلاً عن الدول الأخرى فى معالجة الموضوع ، وإنما هو سبيل - معروف ومعتمداً - لتصنيف الآراء والنظريات ، خاصة إذا كان يجمع بينها جميعاً الموقف النظرى العام ، وهو هنا التأكيد على البعد الاجتماعى لظواهر التراث الشعبى . ونشير فى النهاية على عجل لموقف الدراسات المصرية من الموضوع .

## الاتجاهات السوسيولوجية فى ألمانيا :

**( ا ) الفولكسكندة الاجتماعية :** الفولكسكندة الاجتماعية Soziale Volkskunde هى – كما يقول ايكه هولتكرانس فى قاموسه – دراسة أقسام الشعب الاجتماعية ، وكذلك الارتباطات الاجتماعية بين المواد الثقافية الشعبية . وقد صاغ المصطلح العالم الألمانى ريل Riehl فى عام ١٨٥٤ . وكانت اهتمامات ريل مركزة أساساً على طبيعة « الشعب Volk » الألمانى (أو على حد تعبيره « طبيعة الشعب » فى عاداته وعمله) . ويفرق « ڤيلار Wahler » بين الفولكسكندة الاجتماعية ودراسة المنتجات الثقافية أو « دراسة الثقافة الشعبية » ، ويعتبر كليهما فرعين من فروع الفولكسكندة ( الفولكلور الألمانى ) .

**(ب) علم الاجتماع الاثنوجرافى :** وضع مولمان Muhlmann هذا المصطلح للدلالة على الاتجاهات النظرية فى علمي الاثنولوجيا والاجتماع المعتمدة على المادة الاثنوجرافية : أى « الدراسة السوسيولوجية النظرية للمادة الاثنوجرافية » على حد تعبيره . وهو يشير بوجه خاص إلى الفترة بين ١٨٦٠ و١٩٠٠ ، التى تمثل عصر دراسات التطور الثقافى والاجتماعى . ولو أن مولمان لا يوافق على تسمية هذه الفترة « بالتطورية » ، ذلك لأن المصطلح الأخير ما هو إلا رأى جدلى معين . وقد استعير هذا المصطلح من كتاب ليتورنو Letourneau المعنون ( علم اجتماع مابعد الاثنوجرافيا La Sociologie D'apres L'ethnographie ) الصادر عام ١٨٨٠ (٣) .

**( حـ ) الراق الأدنى :** الراق الأدنى Lower Stratum هو «عامة الشعب» أو الطبقات الدنيا البدائية فى أى مجتمع متحضر ذى تركيب اجتماعى معقد . وقد بذلت محاولات عديدة على مدى فترات زمنية طويلة لتحديد السمات الفكرية والنفسية والاجتماعية لهذه الطبقة . وقد قدم هابرلاندت Haberlandt مصطلح الراق الأدنى عام ١٨٩٥ فى المقدمة التى كتبها للعدد الأول من الدورية النمساوية « فولكسكندة Volkskunde » . وقدم فى هذه الكلمة تصوره الخاص لهذه الفئة وواجب دراسة الفولكلور حيالها . وكانت اجتهاداته بداية لمحاولات جديدة تلته اختلفت معه واتفقت على طريق تحديد مشخصات تلك الطبقة الدنيا ، المستهلك الأكبر لمختلف عناصر التراث الشعبى .

وخلاصة نظر هؤلاء الفولكلوريين الألمان أن بؤرة اهتمام « الفولكسكندة » ( الفولكلور الألمانى ) يجب أن تكون الشعب وليس الأمة ولم تكن هذه الفكرة جديدة كل الجدة ، فقد سيطرت فى الواقع على هذا العلم منذ البداية . إلا أن هابرلاندت – وأكثر منه هوفمان كراير – قد جعلا الشعب مرادفاً

( ٣ ) قارن مادة ethnographische Soziologie عند هولتكرانس ، المرجع السابق .

لراق اجتماعي أو طبقة اجتماعية معينة . وخلفا بذلك تقييماً غامضاً لحاملى التراث الشعبي . وقد كان هذا التمييز بين راق أعلى وراق أدنى مناسباً للاتجاهات التطورية التى كانت سائدة فى ذلك الوقت .

وقد أضاف « هانز ناومان » أبعاداً جديدة إلى هذه الفكرة إذ عمد إلى تطبيق آراء « ليڤى برول » فى علم النفس الشعبي على الفولكسكندة . وقابل بين المجتمع المحلى البدائى الجمعي الموجود فى الراق الأدنى والثقافة الرفيعة الخاصة بالراق الأعلى التى وصلت إلى مرحلة الفردية والتمايز . وعلى الرغم من أن رأى « ناومان » قد أثر تأثيراً عميقاً على دراسات الفولكلور الألمانية ، إلا أنه تعرض لهجوم عنيف ، كما سرى فى هذا الصدد الشك فى صلاحية مفهوم الراق الأدنى نفسه وتعددت المحاولات ، وكثرت الاجتهادات من أجل تصحيح نظرة ناومان هذه ، وانتهى الأمر ببعض الدارسين إلى أن عرف الشعب « بأنه حالة عقلية وليس طبقة اجتماعية مستقلة » . ويقول كورين Koren : « أن القطبين المتقابلين راق أعلى وراق أدنى اللذين كانا يعتبران متضادين من قبل دائماً ، أصبحنا نعثر عليهما اليوم فى داخل الإنسان . . كل إنسان »(٤) .

وبذلك يتضح أن محاولات تحديد الراق الأدنى وما دار حول هذا المفهوم من جدل قد أثرى النظرة السوسيولوجية إلى التراث الشعبي أكثر من أى جهد نظرى آخر .

**( د ) فولكلور الحاضر :** ويعنى فولكلور الحاضر فى البلاد الناطقة بالألمانية تركيز دراسة الحياة الشعبية ( أى الفولكسكندة ) على عادات وأفكار الشعب فى الوقت الحاضر . ويستخدم أصحاب هذا الاتجاه الحقائق التاريخية الثقافية فى فهم الثقافة الشعبية الحاضرة . وهكذا يعرف شبامر Spamer الفولكسكندة على النحو التالى « تعنى دراسة الفولكسكندة الألمانية فى المقام الأول بتصوير الحياة الروحية الشعبية بطبقاتها وجماعاتها المختلفة ، بالاعتماد على ملاحظة ما هو قائم » . وهناك كثير من الظروف التى حفزت إلى هذا الاتجاه ، نذكر منها على سبيل المثال : التصنيع والتحضر ، وكذلك اندماج اللاجئين من ألمانيا الشرقية فى ألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية . ومن الطبيعى أن يؤدى ظهور هذا الاتجاه إلى التقريب الوثيق بين الفولكسكندة ( الفولكلور ) وعلم الاجتماع(٥) .

**( هـ ) فولكلور المدينة الكبيرة :** فولكلور ( فولكسكندة ) المدينة الكبيرة Grossstadt Volkskunde هى الدراسة الثقافية للمدن الكبرى ، كما تجرى فى كل من ألمانيا والنمسا . وقد بدأ هذا الفرع من الدراسة فى عشرينات هذا القرن ولكن لم تظهر أول دراسة مونوجرافية فيه إلا عام ١٩٤٠ بقلم ليوبولد شميدت Schmidt ويمكن مقارنة فولكسكندة المدينة الكبيرة « بدراسات المجتمع المحلى » التى

( ٤ ) قارن مادة الراق الأدنى Lower Stratum فى المرجع السابق .

( ٥ ) قارن مادة Gegenwarts Volkskunde فى المرجع السابق .

يجريها علماء الأنثروبولجيا والاجتماع الأمريكيون . كما يمكن مقارنتها بنظرية المجتمع الحضرى عند روبرت ردفيلد Redfield وغيره ، ولكنها تتميز بطابع تاريخى ثقافى أوضح . ويشرح « ريشاردبايتل » وهو نفسه أحد الباحثين فى هذا الميدان بما أجراه من دراسات على مدينة برلين — دوافع هذا النوع الألمانى من الدراسات ، فيقول : « لم يفت أبداً الباحثين الذين عاشوا فى المدينة الكبيرة ، أن المجتمع المحلى والتقاليد تتعرض — عند جمهور المدينة الكبيرة — لإعادة تشكيل مستمر وتغير لا ينقطع ، وأن المهاجرين الجدد إلى المدن الكبرى يصحبون معهم العادات والمعتقدات التى كانت شائعة فى بلدهم ، ويحرصون على الحفاظ عليها . بينما قام فريق آخر بإجراء بعض البحوث التى علمتنا كيف نفهم المدينة الكبيرة كوحدة عمرانية شعبية ذات تراث أصيل ومحفوظ » . كذلك يقول ماكنسين Mackensen : « إن الأشكال الثقافية الخاصة بشعب المدينة الكبيرة توازى الأشكال الاجتماعية للفلاحين وصيادى السمك والصيادين ، بمعنى أنها صادرة عن نفس الموقف الاجتماعى الأساسى » .

وتتميز الدراسات الفولكلورية للمدينة الكبيرة باتجاه سوسيولوجى واضح ، كما يتمثل ذلك فى آراء فيرهى Verhey التى تعتبر مزجاً بين الاتجاهات التاريخية والسوسيولوجية ، على حين كرس بويكارت Peuker جهده لتحليل البروليتاريا العمالية فى المدن الكبيرة[٦] .

## الاتجاهات السوسيولوجية فى فرنسا :

**(١) الفولكلورية الجديدة :** الفولكلورية الجديدة Neo Folklorisme هى النظرية التى قدمها مارينوس Marinus والتى تعتبر الظواهر الفولكلورية ظواهر اجتماعية ، ولذلك يجب دراستها من وجهة نظر سوسيولوجية وظيفية . ويؤكد مارينوس أن الفولكلوريين الجدد يقولون « إن كل العلوم تسير من الخاص إلى العام ، وأن الهدف الأساسى لرجل العلم هو أن يسير نحو القضايا التركيبية » وقد أمكن تحقيق ذلك فى علم الاجتماع ، فرجل الاجتماع يبحث عن الجوانب المشتركة بين الظواهر ، وكل مايمكن أن يقربها لبعضها ، إذ تكمن فى هذه التشابهات — التى ستكتشف — الأسباب المفسرة المشتركة ، ولايمكن التوصل إلى هذه الأسباب إلا عن طريق التعميم . وهذا هو الطريق الذى ينبغى أن يسلكه الفولكلور : ويجب أن يكون الغرض النهائى والاتجاه العام لكل من الفولكلور والاثنوجرافيا هو تقديم إسهامهما فى

(٦) من أهم وأطرف فروع دراسات التراث الشعبى اليوم دراسة « الفولكلور — المدينة الكبيرة » .

Grosstadt Volkskunde = City folklife Research

ودراسة التجديد innovation والعمليات المرتبطة بحدوث التجديد . . إلخ . قارن هاتين المادتين عند هولتكرانس . وكذلك كتاب « هيرمان باوزنجر » .

Bausinger, Volkskulur in der technischen Welt, Stuttgart, 1961.

إنضاج علم الاجتماع البحث . ويطلق مارينوس على هذا النوع من الفولكلور اسم « الفولكلور السوسيولوجى » .

على أننا نلاحظ أن مارينوس لا يعرف الفولكلور ( فيما عدا أنه لا يرى فرقاً بين الفولكلور «الروحى» والاثنوجرافيا « المادية » ) . ولكنه يميز بين الفولكلوريين التاريخيين الوصفيين من ناحية ، والفولكلوريين التعميميين من ناحية أخرى . فيقتصر أصحاب الاتجاه الأول على شكل المظاهر وتفاصيل الأشكال ، أما الآخرون فلا يرون إلا الميكانيزمات والوظائف . ويؤكد مارينوس أن هذه الفائدة السوسيولوجية أعظم قدراً من الفائدة التاريخية . ويمكن للاتجاه الثانى ، كما هو الحال فى كل العلوم الاجتماعية ، أن يساعد الأول ، إلا أن الاتجاه الثانى وحده لا يكفى . ينبغى إذن أن نعمل لمستقبل فولكلور سوسيولوجى ، وألا نتوقف عن البحث عن الأصول ، ولكن ينبغى أيضاً أن نبحث عن الأسباب . عندئذ سنقيم علماً بكل ما يعنيه اصطلاح العلم .

على أن هذا لا يعنى القول بأن مارينوس يتجاهل تماماً أهمية الفولكلور التاريخى . فهو يقول فى صدد حديثه عن الظواهر الفولكلورية «كظواهر اجتماعية » أنه : « ينبغى دراستها عن طريق الملاحظة المباشرة ، وخاصة فى الواقع الحى ، والتوقف نهائياً عن النظر إليها على أنها من رواسب الماضى » . ثم إن « الفولكلور عندما ينظر إليه من وجهة النظر السوسيولوجية يكون أهم وأفيد علمياً منه لو نظر إليه من منظور تاريخى »(٧) .

**(ب) الفولكلور الوظيفى :** الفولكلور الوظيفى هو اتجاه فرنسى فى دراسة الفولكلور طبقاً للمنهجين الوظيفى والسوسيولوجى . وكان علماء الفولكلور الفرنسيون هم أول من بدأ هذا النوع من الدراسة : فيقول فان جنب Van Gennep إن الفولكلور يدرس : « الظواهر فى تفاعلها مع البيئات التى نمت وتطورت فيها » . وهو يصف هذه الظواهر بأنها ليست مجرد رواسب ، وإنما ظواهر راهنة ، أرى تسميتها « الظواهر المتولدة » ومنذ ذلك الحين و« شرينن Schrijnen » يدعو إلى هذا النوع من الدراسة مطلقاً عليه اسم الفولكسكندة الوظيفية .

**(ح) علم الاجتماع الأنثروبولوجى :** وقد رسم عالم الفولكلور الفرنسى سانتيف Saintyves حدود هذا العلم . وهو يرى أنه يجب أن يجمع بين كل من الفولكلور والاثنوجرافيا أى يجمع فى رأيه بين الثقافة المادية والفكرية ( الروحية ) الخاصة بالطبقات الدنيا فى البلاد المتحضرة ( وهو ما يساوى مفهوم فولكلور ) وبالشعوب البدائية والأمية ( وهو ما يساوى مفهوم اثنوجرافيا ) .

---

(٧) قارن مواد :

Neo Folklorisme, Functional Folklore, Anthroposociologie and Palaeosociology.

عند هولتكرانس ، المرجع السابق .

**(د) علم الاجتماع الأثرى :** ابتكر ڤارانياك Varagnac مصطلح علم الاجتماع الأثرى Palaeosociology ليشمل الدراسات التى تتناول الظروف الاجتماعية للعصور الماضية . ويرى ڤارانياك أن مثل هذه الدراسات يجب أن تتضمن « إعادة رسم صورة حالات اجتماعية شديدة القدم على أساس آثارها الحديثة أو المعاصرة ، لإقامة نوع من علم الاجتماع الأثرى بفضل تلك المواد مثل نصوص وآثار كل من العصر الوسيط والعصر القديم وفجر التاريخ . حتى لا نخاطر بالذهاب إلى عصر ما قبل التاريخ » .

## الاتجاهات السوسيولوجية فى دول الشمال الأوربى :

**(ا) علم الاجتماع السلالى :** Ethnosociology هو دراسة العلاقات الاجتماعية بالرجوع إلى المجتمعات البدائية والشعبية . وكان المصطلح مستخدماً فى ألمانيا (وفى بعض الأحيان — على الأقل — فى الولايات المتحدة) ، ولكنه أكثر شيوعاً فى البلاد الاسكندنافية ، وخاصة فنلندة . ويرجع البعض أنه قد صيغ داخل مدرسة « وسترمارك » الفلندية . وهناك نوع من الصلة بين هذا المفهوم ومفهوم علم الاجتماع الاثنوجرافى السابق الإشارة إليه .

**(ب) علم الاجتماع الواقعى :** يفهم الدارسون الاسكندنافيون علم الاجتماع الواقعى Real Sociology على أنه دراسة الخصائص الثقافية للمجتمع ، أى أنه علم اجتماع يمارس كدراسات ثقافية . ومن الطبيعى أنه يمكن وصف علم الأثنولوجيا كله بأنه علم اجتماع واقعى حالما يهتم بالبعد الاجتماعى (قارن فيما يلى : الأبعاد الأثنولوجية) ، أو يتخذ منهجاً سوسيولوجياً ، أو يتناول العلاقات الاجتماعية .

**(حـ) دراسة الحياة الشعبية :** يعنى هذا الفرع بدراسة الحياة الشعبية والثقافة الشعبية فى البلاد المتحضرة ، وهو مصطلح سويدى يرجع إلى عام ١٩٠٩ . وقد عنى اريكسون Erixon بتوضيحه وشرح مضمونه . ويهمنا هنا الإشارة إلى الطابع السوسيولوجى الغالب على دراسات هذا الفرع .

**(د) الأبعاد الأثنولوجية :** وقد عنى اريكسون بتحديد هذه الأبعاد الأثنولوجية ، وهى الفئات التى يمكن طبقاً لها تصنيف الظواهر . وهناك فى رأى اريكسون ثلاثة أبعاد اثنولوجية هى : الزمان ، والمكان ، والوحدة الاجتماعية[٨] ويترتب على هذا وجود النظرة التاريخية ، والجغرافية ، والسوسيولوجية فى الاثنولوجيا . وفى هذا يقول اريكسون : « وهكذا فإن الثقافة تنطوى على مفارقات كثيرة بسبب

---

(٨) أغفل اريكسون هنا الإشارة إلى بعد رابع عام فى دراسة الظاهرة الشعبية ، وهو البعد النفسى ، مما ترتب عليه إغفاله الإشارة الواضحة إلى الاتجاه النفسى فى الدراسات الفولكلورية والأثنولوجية .

تنوعها وظلالها الكثيرة . وتظهر هذه المفارقات فى الأبعاد الثلاثة : التاريخى ، والجغرافى ، والاجتماعى ، ومن الجوانب الهامة للبحث الثقافى تتبع مثل هذه المفارقات وتفسيرها » . وقد أطلق البعض على هذه أيضاً اسم أبعاد ثقافية[٩] .

هذا وقد أثمرت هذه الاتجاهات والمواقف المختلفة عديداً من الدراسات والبحوث ذات الطبيعة المسحية أو المونوجرافية ، مما لا مجال لعرضه هنا . ويكفى أن نشير إلى نموذج بارز من الدراسات المتصلة بالفولكلور والتى درست من منظور سوسيولوجى أساسًا وأقصد الموضة والأفكار المستحدثة ، والاختراعات . . . إلخ[١٠] .

## دراسات مصرية :

من المغالاة أن نزعم لدينا دراسات فولكلورية مصرية أخذت بالنظرة السوسيولوجية كأداة رئيسية فى النظرة إلى موضوعها وتحليله . غير أن هذا الحكم العام لا ينفى أن هناك كثيراً من الملاحظات والنظرات السوسيولوجية المفيدة فى دراسات عديدة من الأساتذة والرواد فى حقل الفولكلور المصرى . فدراسات سهير القلماوى ، وعبد الحميد يونس ، ورشدى صالح وغيرهم تنطوى — بشكل متناثر — على ملاحظات تمثل انتباهًا مبكراً لهذا البعد الهام من أبعاد الدراسة الفولكلورية . ولكننا لا يمكن أن نسم دراسة واحد منهم أو غيرهم بتبنى الاتجاه السوسيولوجى واتخاذه موقفاً عامًّا فى دراسة التراث الشعبى المصرى . وسيلحظ القارئ من خلال الشواهد الوفيرة التى أفدنا منها فى توضيح وجهة نظرنا بثراء تلك الملاحظات المتناثرة ، وقدرتها — لو أحسن الجمع بينها — على تعميق وتأكيد النظرة الاجتماعية فى فرعنا هذا .

غير أن هناك محاولة مبكرة فى هذا الميدان لا يمكن أن نشير إلى الدراسات المصرية دون أن نذكرها بكلمة ، برغم عدم اتصالها الكبير بالموضوع كما نعالجه هنا . فقد كتب الدكتور ثابت الفندى مقالا بعنوان « الفولكلور وعلم الاجتماع » ( مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ، السنة السادسة والسابعة ١٩٥٢ — ١٩٥٣ ) فى مجلد واحد ص ١ — ١٥ ) . وقد أراد الأستاذ الدكتور الفندى أن يعرض لبعض النماذج الشعبية التى تلقى الضوء على ظروف المجتمع وطبيعة العلاقات والنظم الاجتماعية . ولم يتعرض المقال لمناقشة أية قضايا نظرية ، ولم يدعم شواهده بأية إشارة إلى المصادر التى استقى منها هذه الشواهد ، مكتفيًا بعرض النماذج فقط .

---

( ٩ ) قارن مواد :

Ethnosociology, Real Sociology, Folklife Research and Ethnological Dimensions

فى المرجع السابق .

( ١٠ ) قارن هذه المواد فى المرجع السابق .

وقد سبق أن اتفقنا على أننا نسعى فى مقالنا هذا إلى محاولة الكشف عن الإسهام الذى يمكن أن يقدمه علم الاجتماع لدارسى الفولكلور ، أو الاتجاه السوسيولوجى فى ميدان الفولكلور ، ولذلك فالتساؤل عن الإسهام الذى يمكن أن تقدمه مواد الفولكلور لرجل الاجتماع خارج عن موضوع بحثنا كما حددناه فى مطلع حديثنا كما أن عدم الاستشهاد بمجتمعات محددة أو مصادر معينة معروفة يجعل الحوار مع دراسة كهذه أمراً غير مجد فوق أنه مستحيل أصلا .

* * *

## ثالثاً : حملة التراث الشعبى

هناك ملاحظة أولية تستوجب منا وقفة فى مطلع الحديث عن حملة التراث الشعبى سواء فى مجتمعاتنا أو فى بقية المجتمعات الإنسانية على اختلافها . فقد ترددت فى أكثر من مناسبة دعوى خطيرة سبقت للتعليل عليها أكثر من حجة ، ألا وهى الطبقة العليا ( أو الطبقة المثقفة أو الراقية أو ما شئت لها من أسماء )(١١) ليست لها علاقة مباشرة بهذا التراث الشعبى كما هو الآن بسبب سيطرة الطابع الفردى عليها ، وارتقاء مستواها الثقافى وارتباطها بالثقافة الرسمية بشكل مؤثر وفعال فى حياتها . وحسبنا أن نؤكد بادئ ذى بدء أن هذه الطبقة ليست عديمة الصلة بهذا التراث أبداً . وقد قدم العديدون من علماء الفولكلور إسهامات قيمة فى توضيح هذه النقطة ، غير أن أبرزها جميعاً ذلك الذى قدمه عالم الفولكسكندة ( الفولكلور ) السويسرى ريتشارد فايس Weiss إذ يقول : « توجد الحياة الشعبية والثقافة الشعبية دائماً حيث يخضع الإنسان — كحامل للثقافة — فى تفكيره ، أو شعوره أو تصرفاته لسلطة المجتمع والتراث . ويقول علاوة على هذا « يوجد فى داخل كل إنسان شد وجذب دائمان بين السلوك الشعبى وغير الشعبى » . ولذلك يتضح عند كل إنسان موقفان مختلفان أحدهما فردى ، والآخر شعبى أو جماعى(١٢) .

فجميع أفراد الأمة ، سواء كانوا عمالا أو فلاحين أو رعاة ، رجال أعمال أو جنوداً ، محامين أو أساتذة جامعيين يشتركون جميعاً فى خاصية كونهم « شعباً » ، على اعتبارهم حملة الأشكال الثقافية التقليدية . وما من جدال فى أن كثافة هذا العنصر الشعبى أو شدته تختلف حتماً من فئة إلى أخرى ، ولكن لا يوجد إنسان بدونها على الإطلاق . الفيصل فى الموضوع هو ما يعرفه الشعب — أى مجموع سكان البلد — من خلال المعرفة المتواترة بالطريق التقليدى . فنحن هنا ننظر إلى الإنسان ككائن ثقافى ، أو ندرسه فى سلوكه كحامل للثقافة . ويبدو واضحاً عندما لا يستطيع أن يحرر نفسه من الثقافة التى ينتمى إليها ، ويسلك كإنسان فرد عقلانى .

---

(١١) قارن مادة : Upper Stratum فى المرجع السابق .

(١٢) R. Weiss, Op. Cit, P. 7.

ومن الواضح أنه لا يوجد إنسان فرد يخضع خضوعاً كاملاً لسلطان العقل ، ويستطيع أن ينظم جميع أفعاله طبقاً للمبادئ المنطقية . وبالمثل لا يوجد – فى ميدان الإحساسات والعواطف – إنسان يعرف كيف يحافظ على ذاتيته الفردية المتميزة دون أن يتأثر بمعايير السلوك الكثيرة المعقدة التى تنص عليها التقاليد ( أو التراث إن شئنا ) . ولا يستطيع أكثر الناس أصالة واستقلالاً داخل إحدى الثقافات – حتى ولو تصور فى نفسه أنه أبعد عن كل تأثير تقليدى – أن يهرب من هذا التأثير أو يتفاداه . والواقع أنه لا يوجد إنسان فى العالم لا يشاركه فى التقاليد أو يعدم بعض اللحظات اللاعقلية . ومن الطبيعى – كما أشرنا – أن تختلف شدة التراث من طبقة اجتماعية لأخرى ، ولكن المسألة مسألة شدة فقط . وليست مقصورة تماماً على طبقة بعينها[١٣] .

إذا اتفقنا على هذا الأساس العام فإننا نبدأ بأن نركز اهتمامنا على نصيب الطبقة المثقفة من التراث الشعبى ، دون الدخول فى حديث عن ارتباطه الداخلى بالجماعة الشعبية[١٤] .

ومع أن عضو تلك الطبقة المثقفة – صاحبة الثقافة الرسمية – فى المجتمع يرتبط بعلاقة قوية وثيقة بمجتمعات أخرى ، بعضها خارج بلاده نفسها ، إلا أنه يرتبط فى الوقت نفسه ارتباطاً قوياً بالتراث الاجتماعى لبيئته المحدودة التى يعيش فيها . فالشخص « المثقف » فى طنطا يتكلم ويأكل ، ويتصرف على نحو مختلف عن زميله فى أسيوط مثلاً . إذ أن كليهما يخضع قوياً لعادات وتراث بيئته الثقافية التى ولد وتربى فيها .

وتتفاوت علاقة الشخص المثقف بتراث بيئته المحلية الشفاهى ، فقد تكون علاقته بالحكايات أقوى وأدوم من الأمثال مثلاً[١٥] ولدينا فى هذا الصدد معلومات أكثر دقة وتفصيلاً عن الوضع فى ثقافات أخرى

---

( ١٣ ) يسوق « باخ Bach » نصاً عن كروجر Kruger من كتابه « سيكولوجيا الحياة الاجتماعية Psychologie des Gemeinschafts lebens » الذى يمثل أعمال المؤتمر الخامس عشر للجمعية الألمانية لعلم النفس والمنعقد فى توبنجن فى الفترة من ٢٢ إلى ٢٦ مايو ١٩٣٤ يؤيد به هذا المعنى ، يقول : « لا يوجد فى حقيقة الأمر حدث نفسى واحد لا يتأثر بالكيان الاجتماعى الذى ينتمى إليه الفرد فى الحاضر أو كان ينتمى إليه يوماً ما فى الماضى . فأشد خبراتنا عمقاً تعمد فى جوهرها على الجماعة ، ومن أبرز تلك العناصر الاجتماعية المؤثرة الجماعة الشعبية أو الإقليمية الشعبية فى نفس الوقت » . قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٥ .

( ١٤ ) قارن حديث باخ ، المرجع السابق عن هذا الارتباط ، ص ٥٧٩ وما بعدها .

( ١٥ ) لعله من الإسهامات التى تتوصل هذه الدراسة إلى تقديمها وإبراز أهميتها احتياجنا الشديد إلى دراسات متخصصة فى نواح بعينها من موضوعات التراث الشعبى . فليس يكفى الاستسلام « لحمى الجمع » بلا هاد أو موجه ، وإنما يجب أن تتخذ عمليات التجميع – كما أشرنا إلى ذلك فى أكثر من سياق فى دراسات سابقة – لنفسها هدفاً محدداً تسعى إلى تحقيقه . فنحن إذ نجمع الأغانى الشعبية ، أو الأمثال ، أو الحكايات ، =

سبقتنا فى مضمار الدراسات العلمية للتراث الشعبى . من هذا مثلاً ما يشير إليه « ادولف باخ Bach » من أن الحكاية الخرافية والأسطورة غالباً ما يضعف اهتمام الشخص المثقف بها بالقياس إلى النكتة والنادرة ( والقصة الفكاهية ) ، التى تحتل مكانة أثيرة لديه . كذلك يشير باخ إلى ارتباط الشخص المثقف بالأغانى الشعبية التى يرددها فى المناسبات المختلفة . وإن كان يغلب عليها الطابع الطفولى أو الفكاهى المرح[١٦] .

أما العادات الشعبية فالتزام الفئات المثقفة بها فى أكثر من مناسبة واضح لكل ذى عينين ولعلنا نكتفى هنا بالإشارة إلى طائفة يسيرة منها فى العيدين ، ورمضان ، والحج ، ومناسبات الميلاد والزواج والوفاة . . إلخ[١٧] .

كذلك الحال بالنسبة للمعتقدات الشعبية ، فأبناء الطبقات العليا المثقفة يشاركون بقية أبناء بيئتهم المحلية فى معتقداتهم الشعبية ، ولا تخفى على الكثيرين منا حكايات عنهم فى هذا الصدد : عن الزار ، وزيارة الأولياء ، وعن المشعوذين والمشتغلين بالسحر ، ( بل والطب الشعبى أيضًا ! ) والعرافين ، والمشتغلين بتحضير الأرواح وما إلى ذلك من فنون الدجل والشعوذة[١٨] . ويمكن أن نطيل القائمة أكثر من هذا إذا ضربنا بعض الأمثلة المحددة : كوضع مصاحف أو عملات معدنية فى أساس المبانى الجديدة ،

---

= يجب ألا نقتصر على مجرد تسجيلها وتدوين بيانات عن الراوى وحسب. ولكننا يجب أن نتجاوز ذلك إلى تعقب هذا الأثر الشعبى فى حياته الاجتماعية بإلقاء الضوء على « البعد الاجتماعى » لرواته ومستمعيه على السواء ( بالنسبة للأثر الأدبى ) . أو مستخدميه ، ومتقبليه ، وصانعيه .. إلخ ، ( بالنسبة للأثر المادى مثلا ) . ولسنا نقصد هنا أدب الطوائف أو المهن المختلفة – على أهميته التى لاخلاف عليها – ولكننا نعنى نصيب كل فئة اجتماعية ( بورجوازية ريفية ، بورجوازية حضرية ، فلاحين ، عمال صناعيين ... إلخ ) من نفس العنصر الشعبى .

( ١٦ ) المرجع السابق ، ٤١٥ .

( ١٧ ) أشارت علياء شكرى فى دراستها عن عادات الموت فى مصر والتى اعتمدت فيها على بيانات عديد من الإخباريين ينتمى الكثيرون منهم إلى فئات مثقفة تأخذ بالثقافة الرسمية فى العديد من جوانب حياتها ، أشارت إلى انتشار تلك العادات ( من تجهيز للميت ، ودفنه ، والحداد عليه .. إلخ ) بين الفئات المثقفة العليا فى المجتمع . قارن :

Aliaa Shoukry, Wandlung und Konservierung des Totenbrauches in Agypten von der Mam. lukenzeit bis zur Gegenwart, Bonn, 1968.

علياء شكرى : « الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر منذ العصر المملوكى حتى العصر الحاضر » .

( ١٨ ) أشار كاتب هذه السطور فى دراسته المنشورة عن السحر المصرى الإسلامى الحديث إلى مشاركة الكثيرين من أبناء هذه الفئات فى التردد على المشتغلين بالسحر لأغراض متباينة . قارن :

Moh. El-Gawhary, Die Gottesnamen im magischen Cebrauch in den al-Buni Zugeschriebenen Werken, Bonn, 1968.

وخاصة المساكن، وحمل الأحجبة ، وإن كان هؤلاء يحرصون على إخفائها ، على خلاف أبناء الطبقات الدنيا ، والاستخدام السحرى للقرآن . . إلخ . وأعتقد أنه لا حاجة بنا إلى استعراض أنواع الفؤول والنذر التى يتطير بها أبناء تلك الفئات فى المناسبات المختلفة . فالحكايات عنها معروفة لكل منا ، وحسبنا هنا فقط تأكيد الحقيقة المنهجية الأساسية التى نحن بصدد التعرض لها .

ولكننا نعود فنؤكد مع ذلك أننا لا نسعى إلى تعسف أو إلى تحميل الوقائع فوق ما تحتمل . نريد أن نقول بوضوح إننا نثبت بذلك أن أبناء تلك الطبقات الراقية الذين يخضعون للثقافة الرسمية بدرجة أكبر فى تسيير أمور حياتهم ليسوا مقطوعى الصلة بالتراث الشعبى لبيئاتهم المحلية . ولكن ليس معنى هذا أن هذه الثقافة الشعبية لا زالت مسيطرة على حياتهم وأساليب معاشهم . خاصة فى مختلف أمور الثقافة المادية : فقد اختلف أسلوب عملهم ووسائلهم فى كسب معاشهم عن الوسائل التقليدية مما حمل معه بالضرورة تغييراً فى أدوات عملهم ، وفى العادات المرتبطة بالعمل ، وفى علاقات العمل ، والجوار ، والعلاقات مع الأقارب ، وفى الزى ، وفى المسكن ، وفى الآثاث المنزلى ، وفى أدوات الرفاهية ومتع الحياة ( وسائل التبريد ، والتدفئة ، والتسلية : تلفزيون ، راديو ، أسطوانات . . إلخ ) ، وفى بعض العادات والمعتقدات . . إلخ .

**الفلاحون :** تتميز الطبقات الدنيا ( أو الراق الأم )(١٩) ، وخاصة فى مجتمعاتنا التى لازالت تقليدية فى معظم جوانب حياتها بضخامة حظها — وخاصة الطبقات الريفية منها — من التراث الاجتماعى لبيئتها الشعبية . وتتضح لنا شواهد كثيرة على ذلك منها : المسكن التقليدى ، وتخطيط القرية ، وأساليب العمل التقليدية ، والزى الشعبى المتوارث ، والمعارف التقليدية عن الطقس ومبادئ التنبؤ به والتعرف عليه ، والعادات الاجتماعية الشائعة ، والمعتقدات الشعبية القديمة ، والتراث الأدبى الشعبى سواء فى الأغانى أو الحكايات ، أو الألغاز والأحاجى . . إلخ ، فهذه كلها مجالات تتفوق فيها الطبقات الريفية على ما عداها من سائر فئات المجتمع ، وتتميز فوق كثرة استهلاكها منها بإبداعيتها وقدرتها الخلاقة فى تلك الأنواع .

ولو أجلنا النظر فى التراث الشعبى الفلاحى لوجدناه أشد ما يكون ثراء وتنوعاً وفى نفس الوقت دلالة على أسلوب حياة هذا القطاع الضخم من أبناء الشعب ، ذلك هو الأدب الشعبى من ناحية ، والثقافات المادية ( من أدوات عمل ، وأدوات منزلية ، وأزياء . إلخ ) من ناحية أخرى . فإذا خصصنا الحديث عن الأدب الشعبى الفلاحى وجدنا أن الأغانى المصاحبة للعمل ، والمتشكية من العمل ، والمتغنية بالعمل ، أو قل أدب العمل هو بمثابة محور الأدب الشعبى الفلاحى وعموده الفقرى . وفى هذا يقول

---

( ١٩ ) انظر مادة « الراق الأم » Mutterschicht عند هولتكرانس ، المرجع السابق .

رشدى صالح فى مؤلفه العظيم « الأدب الشعبى » : « أول ما يطالعنا من صفات العمل السائد لدى جمهرة الفلاحين أنه يؤدى بأدوات عمل بدائية لابد للعامل بها من أن يبذل مجهوداً بدنياً متصلاً ومن أن يكرر الوحدة الحركية طوال وقت عمله ، يمد الذراع ويثنيها ، يبسط اليد ويقبضها ، يرفع القدم وينزلها ، ويشد عضلاته ويرخيها فكأنما جسمه آلة تدور فى حلقة مفرغة من الحركات المتكررة . ومثل هذا العمل يلزمه إرسال الأصوات التى هى فى الأصل رد فعل غير إرادى من العامل والتى أصبحت تنظم توقيع الحركة البدنية . فهذه الأصوات — ثم من بعد الأنغام — ذات فائدتين ضروريتين : الأولى التسرية عن العامل والثانية تنظيم حركته البدنية وحفزه للبذل . والملاحظ أنه ما من عمل يدوى إلا والغناء جزء منه ، وكلما استلزم العمل جهداً أعظم كلما تأصل الغناء فيه »[٢٠] .

وعلاوة على هذا نلحظ فى أدب العمل الفلاحى انعكاسات أسلوب حياة الفلاح ، ففيها وصف لأدوات العمل ، وحديث عن الدواب ، وأغنيات عديدة عن أحلام الراحة « والجلوس فى الظل ، وروعة الليل بغير كدح » . إلخ[٢١] .

وهناك بعد آخر تتضمنه أغانى العمل ، علاوة على الشكاية أو السلوى أو التسلى ، هو الإرشادات العملية . فنجد الفلاح الذى يعمل على الشادوف يدخل ضمن غنائه — الذى يتحدث عن الحب والغربة ويصف الآلة ويندب حظه — إرشادات عملية : « فإذا علا الماء فى المسقاة طلب إلى زميله «الحوّال» أن يصرفها ويبقى على ميزانها ، وإذا قل عن المنبع طلب إليه أن يحبسها عن مسالكها... ونحس أن هذه الإرشادات لا تنبئ عن الأغنية بل هى من صلبها . . »[٢٢] ، ولن يسمح المقام بالاستطراد فى الحديث عن أدب العمل عند الفلاحين ، ولكن يكفى أن نقرر أنه أدب فلاحين أولا وأخيراً ، فالعامل الصناعى الحديث الذى لا يعتمد اعتماداً أساسياً على المجهود البدنى ، ليس له نصيب من هذا النوع من الأدب .

فإذا تركنا ميدان الأدب الشعبى ، وانتقلنا إلى ميدان المعتقدات والمعارف الشعبية وجدنا ظاهرة ريفية مميزة لحياة الفلاحين هى التقويم الزراعى . فالملاحظ اليوم أن الفلاحين ينفردون بتقويم قبطى

---

( ٢٠ ) أحمد رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢١٤ — ٢١٥ ( صدرت لهذا الكتاب طبعة ثالثة موسعة عن نفس الدار عام ١٩٧١ ، ولكن جميع الإشارات هنا إلى الطبعة الثانية ) .

( ٢١ ) أحمد رشدى صالح ، فنون الأدب الشعبى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٥٦ ، الجزء الأول ، ص ٦٤ .

( ٢٢ ) رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ص ٢١٥ وما بعدها .

يرجع إلى أصل فرعونى ، هو التقويم الشمسى . وهو ينظم لهم عملهم الزراعى ويحدد المواسم الزراعية وينظم الأعياد الزراعية . أما المواسم الدينية التى جاءت مع الإسلام ، فكان لابد من ترتيبها طبقاً للتقويم القمرى » ( كالعيدين ، ورمضان ، ومولد النبى ، ونصف شعبان ، والإسراء . . إلخ) . هذا بينما تسير بقية قطاعات المجتمع على الالتزام بالتقويم الجريجوريا ، الذى تنظم وفقاً له كل العمليات الحكومية والرسمية وشئون الحياة العامة . . إلخ [٢٣] .

كذلك نجد فى ميدان العادات الشعبية كثيراً مما يقتصر على الطبقات الريفية ، ولنذكر كمثال على ذلك الاحتفال بليلة النقطة . فهذا الاحتفال يكاد يقتصر اليوم على المناطق الريفية. وهو يتم عادة يوم الحادى عشر من شهر بؤونة ( طبقاً للتقويم القبطى المشار إليه ) . ويقول عنها أحمد أمين فى قاموسه « . . وهم يستبشرون بها وينسبون إليها تنقية الهواء . ومنع الأمراض . وخصوصاً الطاعون . وقد اعتادوا أن يضعوا فى تلك الليلة قطعة من الطين المجفف يقيسون به الفيضان ، فإن ابتلت بالما دل ذلك على أن الخير سيكون عظيماً ، وهم يعتقدون أنه فى هذه الليلة وضعت عجينة اختمرت لاعتدال الجو »[٢٤] . وهناك عادات أخرى كثيرة لا يعرفها سوى الفلاحين ، نذكر منها مثلا عادة « كشف الوش »[٢٥] ، التى تمثل أحد عناصر الاحتفال بالزفاف .

---

( ٢٣ ) أحمد أمين ، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ ، ص ٢٥٣ ، وكذلك رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ٨٧ — ٨٨ .

( ٢٤ ) قارن أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ، ورشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ص ٨٦ .

( ٢٥ ) بعد أن ينتهى حفل الزفاف ، وينصرف المدعوون ، وتدخل العروس إلى غرفتها ، تضع خماراً على وجهها وتجلس فى انتظار عريسها . ولا تسمح له العروس برفع هذا الخمار « أى كشف وشها » ( حسب التعبير المصرى الفلاحى ) إلا بعد أن يدفع لها هدية نقدية . وقد تحدث مساومة على هذه الهدية ، وكلما نالت منه مبلغاً أكبر من المال كلما أدخل ذلك السرور على قلب أهلها .

وقد ورد عن هذه العادة السؤال رقم ( ٤٠١ ) من الجزء الذى أصدرناه — مع زملاء لنا — من دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى . ( ويتناول موضوع دورة الحياة ) ، ونص السؤال كما يلى :

« ٤٠١ — هل تضع العروس خماراً على وجهها عندما تجلس فى حجرتها فى انتظار دخول العريس عليها ؟
هل يجب على العريس أن يدفع هدية معينة قبل أن تسمح له برفع الخمار ؟
هل يجب أن يدفع هدية قبل أن ترد تحيته وتتخاطب معه ؟
هل يدفع هدية قبل أن تسمح له بخلع ملابسها الداخلية ؟
هل تتم مساومة لرفع قيمة الهدية ؟
ما مقدارها عادة ؟ » .

انظر : — د . محمد الجوهرى وعبد الحميد حواس ود. علياء شكرى : الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، القسم الأول من دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ . قارن كذلك مقارنة بين عادة خطف العروس الموجودة عند الذين يمارسون الزواج البدوى ، وعادة « كشف الوش » ذات الطابع الفلاحى عند : رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ص ١٧٨ .

على أن أهمية الطبقات الريفية لا تتمثل فقط فى كونها مستهلكاً أو مبدعاً رئيسياً لشتى أنواع الثقافة الشعبية وإنما فى كونها تمثل فى الوقت نفسه منطقة التجاء [٢٦] ترسب وتتجمع فيها عناصر التراث الشعبى التى لفظها أهل المدينة وتخلوا عنها . وهى تلعب هذا الدور بشكل أوضح وأخطر فى كثير من البلاد الأوربية التى قطعت منذ تاريخ بعيد شوطاً أكبر منا فى التحضر ، ونمت فيها أساليب الحياة الحضرية إلى الحد الذى قضت أوكادت تقضى فيه على المكانة المتميزة للثقافة التقليدية . وباتت الثقافة الرسمية والتنظيمات الحديثة تحكم كل مناحى الحياة ، بحيث لم يعد أمام البقية الباقية من التراث سوى أن تتشبث بالريف وأهل الريف[٢٧] .

**بعد الريف والحضر :**

يتفاوت حظ ساكن المدينة وساكن الريف من التراث الشعبى تفاوتًا كبيراً . فعلى حين لا يزال القروى يحتفظ كما أشرنا من قبل بقدر كبير من مختلف عناصر التراث الشعبى نجد أن سكان المدن قد تخلوا عن الجانب الأكبر من تراثهم ، ولكنهم لم يتخلوا عنه جميعه ولا يمكن أن يتخلوا عنه أبداً ، وأن ابتكروا له أشكالاً وتنويعات جديدة .

ولكن هناك علاوة على الاختلاف فى الكم ، اختلافات كيفية خطيرة أيضًا ، ونبدأ باستعراض بعض النماذج على ذلك من ميدان الأدب الشعبى الذى تتوفر لدينا عنه أخصب الدراسات نسبياً بالقياس إلى بقية ميادين التراث الشعبى . فيميز رشدى صالح بين «أدب شعبى تقليدى، أداته العامية أدب الفلاحين» وأدب شعبى حديث أداته العامية أو الفصحى وهو أدب جمهور المدينة والطبقة الوسطى»[٢٨] . و يستطرد بعد ذلك بيان السمات المميزة لكل نوع من نوعى الأدب الشعبى ، من حيث مضامينه ومصادره ، وموتيفاته الأساسية ، وطابعه العام . . إلخ . فيشير إلى أن أدب الفكرة الوطنية « ذا الطابع الحضرى » قد استلهم بعض أفكاره من أوربا ( كاستلهام أدباء الثورة العرابية بعض مبادئ الثورة الفرنسية ) وإلى قربه بشكل أوثق من الفصحى اليسيرة منه إلى اللهجات التقليدية والمحلية . كما يشير إلى أن التضمينات الأسطورية أقل فى أدب الفكرة الوطنية منها فى الأدب الشعبى . « . . وهذا كله منطقى مع مجتمع المدينة المتأثر بالحضارة الغربية وتطبيق العلم والذى تجرى على مسرحه حوادث التاريخ سريعة . وفى هذا يختلف عن مجتمع القرية الذى لا يزال العمل فيه جارياً بأدوات الفراعنة ولا يزال العلم الحديث لم يطرق أرضه طرقاً قوياً[٢٩] .

---

( ٢٦ ) قارن مادة « منطقة التجاء » Refuge Area عند هولتكرانس ، المرجع المذكور .

( ٢٧ ) أدولف باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٦ — ٤١٧ .

( ٢٨ ) رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ص ١٨

( ٢٩ ) المرجع السابق ، ص ١٩ ، ولنفس المؤلف ، فنون الأدب الشعبى ، الجزء الثانى ، ص ٢٥ .

أما إذا انتقلنا إلى مجال العادات والتقاليد الشعبية فنجد تلك الاختلافات أشد وضوحاً من ميدان الأدب الشعبي . وقد قدمت علياء شكرى فى دراستها « عن التغير والثبات فى عادات الموت فى مصر منذ العصر المملوكى حتى العصر الحاضر » ، شواهد حية على هذا التغير الذى جعل عادات الموت والحداد تتخذ اليوم فى المدن المصرية شكلاً يختلف عن ذلك الذى تظهر به فى الريف . فقد أثرت طبيعة الحياة الحضرية ( فى المدن ) على ظهور الفئات المحترفة التى تضطلع بإعداد الجثة ، وحملها إلى القبر ، ودفنها .. إلخ ، هذا فى الوقت الذى لم تنقطع فيه فئات محترفة فى القرى لأداء هذه الأعمال . كذلك أثرت طبيعة المدينة — وخاصة فيما يتعلق بنظام المرور وما إليه — على شكل الجنازة وحجمها ، ومسارها .. إلخ . وامتدت هذه التأثيرات إلى عادات ومراسيم الحداد والمشاركة وكل ما يتصل بذلك من عادات وتقاليد(٣٠) .

وتطول القائمة لو أننا تطوقنا إلى استعراض كل الاختلافات بين الريف والمدينة فى ألعاب الأطفال ، وأغانيهم ، وفى الزى الذى أصبح فى المدينة مرتبطاً بطابع عالمى واضح ، وطابع خاص بالبروليتاريا الحضرية ، بينما لا يزال فى الريف على حاله التقليدى . هذا بينما استحدثت الحياة فى المدينة صوراً وأشكالاً جديدة للعادات والمرح والاعتقاد . . إلخ . فى المدينة تنتشر المقاهى بصورة أوسع ، وتمارس عدداً متنوعاً من الأغراض ، من تسلية إلى تجارة إلى صناعة إلى خدمات . . إلخ ، كذلك استحدثت المدن أعياداً جديدة ( كعيد الأم ، وعيد الطفولة . . إلخ ) . وأخذت المدن تتجه إلى إقامة الأفراح — وبدرجة أقل المآتم — فى نواد أو صالات . . إلخ .

وقد سجلت الدراسات الفولكلورية فى الخارج ظواهر فريدة فى هذا المجال ، إذ ثبت بقاء بعض العادات فى المدينة بين الطبقات العمالية على حين أنها كانت قد اختفت فى أصولها الريفية منذ أمد بعيد ، ويمثل هذا القول استثناء طريفاً من القاعدة العامة التى تكلمنا عنها فى سياق سابق ، ألا وهى تحول المناطق الريفية إلى « مستودعات » أو « مناطق ترسب » لمختلف عناصر التراث الشعبى التى تكون قد اختفت من المدينة وبطل استعمالها .

ويسوق باخ Bach على ذلك مثالاً واضحاً فى كتابه « الفولكلور الألمانى » إذ يقول : « يحدث فى بعض الأحيان أن تكون إحدى العادات الشعبية القديمة قد اختفت بين الطبقات الريفية منذ وقت بعيد ، بينما لا زالت معروفة — بشكل جزئى — بين الطبقات العمالية فى المدينة : من هذا مثلاً عادة تقديم « نقوط » نقدى أو هدايا بمناسبة الزواج فى بعض أقاليم ألمانيا . وهناك شىء قريب من هذا فى بعض

(٣٠) قارن علياء شكرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ — ٢٠٨ ورشدى صالح ، فنون الأدب ، الجزء الأول ، ص ٩٠ .

أشكال التحية والعبارات التى يتبادلها الناس عند اللقاء »[٣١] .

ونود الإشارة هنا إلى أن هذه المشكلة ، أعنى العلاقة وتطورها بين الإنسان القروى والإنسان الحضرى وأثر ذلك كله على استهلاك عناصر التراث الشعبى وإبداعه والابتكار فيه يمكن أن تزداد وضوحاً إذا ما أخذنا البعد التاريخى فى اعتبارنا . فهنا يمكن أن تلقى لنا الأرقام والأوضاع فى المراحل التاريخية المختلفة — وخاصة التاريخ الحديث للتحضر فى القرنين التاسع عشر والعشرين — الضوء الكافى على حجم النمو الحضرى وتطور قدراته وأثره على الريف وعلاقته به .

* * *

### « الخرافات العلمية » تطور خاص فى المعتقد الشعبى فى المدينة :

شهدت المدن الأوربية فى القرون القليلة الأخيرة تطوراً خاصاً فريداً ألا وهو ظهور قطاع عريض من ذوى الثقافة المتوسطة ، أو إن شئت أنصاف المثقفين ، الذين أخذوا من الثقافة حظاً وافراً فى بعض الجوانب ( مثل الحرف والمهن التى يمارسونها ) بينما نصيبهم من الثقافة الروحية والإنسانية حيث لم تستبدل ثقافتهم الدينية التقليدية التى تخلوا عنها ، بمثل وقيم عليا جديدة . ومن ثم أصبحت عقولهم نهباً للخرافات والأوهام ذات الطابع العلمى فى ظاهرها ، والتى ليست مع ذلك من العلم فى شىء . فما هى حكاية هذه « الخرافات العلمية » أو « الخرافات المثقفة ؟ » .

حينما انهارت الأساطير الكلاسيكية وتحطمت المعتقدات الدينية التقليدية ، نجد أن عناصرها البدائية وقد تخلصت من هذا الغطاء الدينى المتهالك تبرز إلى الوجود وتحتل مكانة أثيرة فى نفوس الناس. فقد حدث بعد أن انهارت الروح الدينية الساذجة التى كانت متوارثة عن العصور الوسطى ، أن ظهرت فى أعقاب الثورة الإصلاحية فى القرن السادس عشر معتقدات خرافية واسعة الانتشار عن السحر والسحرة والشياطين والعفاريت . . إلخ . ( وإن كانت أصولها ترجع بطبيعة الحال إلى فترات أبعد تاريخياً ) . ولكنها مرت بفترة ازدهار هائل فى تلك الفترة وكنتيجة للانهيار الدينى عند الأغلبية . ومن أن الأفكار الإصلاحية الدينية الصاعدة قد حلت كثيراً من المشكلات الدينية التقليدية وخلصت أتباعها من ربق الأفكار الفاسدة ، إلا أن الكثيرين منهم وجدوا ملاذاً « فى المعتقدات الخرافية العلمية » أو « الخرافات المثقفة » التى أشرنا إليها . وبرزت تلك الظاهرة بأوضح صورها فى القرن التاسع عشر . وتجلت فى ظواهر عديدة من بينها : الاعتقاد فى الأرواح ، وتوسيط تلك الأرواح فى علاج الناس ، وإنجاز الأغراض المعينة ، وتجسيد الروح . . إلى غير ذلك من معتقدات تحاول جميعها أن تعطى نفسها مسحة علمية ، وتدلل على صحة معتقداتها ببراهين تدعى لنفسها العلمية .

---

( ٣١ ) باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٧ .

ولعلنا لا نغالى إذا قلنا إن تطوراً مشابهـًا — وإن كان راجعاً إلى ظروف ودوافع مغايرة — قد حدث فى مجتمعنا المصرى إبان العقدين أو الثلاثة الأخيرة ، ولنسترجع الآن معـًا موجات استحضار الأرواح ، أو الزار ، أو استخدام الوسطاء ، أو جمعيات الأرواح المختلفة ، أو قراءة الكف والفنجان واستطلاع الكوتشينة ، ومعرفة الطالع ، والتنويم المغناطيسى . . وغير ذلك من ظواهر غذت بعضها وسائل الإعلام من ناحية ، وغذت البعض من ناحية أخرى جمعيات متخصصة مثل جمعيات الأرواح . . وسعت هذه جميعـًا إلى اتخاذ المسحة العلمية التى حاولتها نظائرها الأوربية وكانت المهمة أسهل عليها هذه المرة من سابقاتها الأوربيات . إذ ما أسهل ما نقول اليوم إن جمعيات وهيئات وأساتذة جامعيين بريطانيين أو فرنسيين أو غيرهم قد نجحوا فى تصوير الأرواح وتسجيل أحاديثها على شرائط تسجيل وإثبات كل ذلك بأساليب علمية فاسدة . وعلاوة على الجمعيات ألفت الكتب المتفاوتة الأحجام ، وافتتحت « العيادات » . ومن العاملين فيها من استعار لنفسه لقب « دكتور » ( كذا ؟ ) . ومع استمرار هذا التيار واتصاله ، إلا أنه كان يمر فى بعض الأحيان بنوع من الموجات أوحالات الانتشار الواسع كما حدث فى أحد الأعوام فى أواخر الخمسينات عندما كنت تطالع أخبار تحضير الأرواح فى كل صحيفة ، ولا تدخل على جماعة جالسة من الشباب أو الكبار إلا وأمامهم « سلة » لتحضير الأرواح ، لسؤالها عن الغائب ، والمجهول وأخبار الحبيب . . إلخ .

ونؤكد هنا أن هذه الموجات كانت جميعـًا ولا زالت محصورة فى نطاق الطبقة نصف المثقفة ونصف المتعلمة التى استفادت كما قلنا من المعرفة الرسمية المنظمة فى عملها وحياتها ولكنها تعانى من خواء روحى وإنسانى دفعها إلى أحضان تلك الخرافات وغذتها بعض الصحف ودور النشر بالمادة اللازمة والدفعة المحركة . . أما جماهير الشعب العريضة من ناحية وخاصة المثقفين من ناحية أخرى فظلت إلى حد كبير بمنجاة من هذا التطور المؤسف .

## بـُعد الغنى والفقر :

على أن هذه الفروق فى نصيب الفئات المختلفة من التراث الشعبى لا تنسحب فقط على الطبقات الاجتماعية بمعناها الواسع ، ولكنها تصدق أيضـًا على بـُعد الغنى والفقر . والفروق التى تسترعى الانتباه هنا يمكن رؤيتها من أكثر من زاوية . أولا فى ثراء العناصر الشعبية أو فقرها عند هؤلاء وأولئك . وثانيـًا فى درجة التمسك بالعناصر الشعبية المختلفة عند هؤلاء وأولئك . أعنى بالنسبة للزاوية الأولى وجود التراث فى حالة الثبات ، أو منظوراً إليه نظرة استاتيكية ، وبالنسبة للزاوية الثانية عملية التغير التى تطرأ على التراث ، أو منظوراً إليه نظرة دينامية تطورية :

فمن البديهى — وإن لم تحظ هذه الحقيقة للأسف بالقدر الواجب من الاهتمام فى التسجيل والتفسير —

أن تجد مساكن الأغنياء ، وأثاث بيوتهم وأزياءهم وما تحويه جميعاً من زخارف وموتيفات شعبية أكثر جمالا وأبهة من مساكن الفقراء وأثاثهم وأزيائهم . ويحدثنا أحمد أمين عن بيوت الأغنياء فى الحضر : « كان للأغنياء عادة منزل فسيح يبنى أساسه بالحجر والجير من الجبال المجاورة ثم من الآجر المطبوخ بالنار . وكانت هذه المنازل لا تتعدى الدور الأول إلا بالدور الثانى . . . وكان الناس يتفننون فى تزيين البيوت لأذواقهم الخاصة ، وفى زخرفتها زخرفة توفر الهناء . . . وعلى البيت باب يفتح غالباً إلى الداخل ، وأحياناً إذا كان الباب كبيراً عُمل فى وسطه باب صغير للدخول والخروج العاديين ولا يفتح الباب الكبير إلا عند الضرورة . وعادة كانوا يبنون جداراً أمام الباب حتى إذا فتح الباب لم ير المار ما فى داخل البيت . . وواجهة المنزل عليها شبابيك ركبت فيها قضب حديدية خوفاً من اللصوص ، وهذه القضب متشابكة ضيقة المنافذ لا تمنع الضوء والهواء من الدخول ، وتمنع الجار من رؤية ما يجرى فى البيت . وإذا أنشئ دور ثان فوق الطبقة الأولى ، أخرجت منه خارجة حملت على كتل خشبية عُمل حسابها فى السقف ، قد تكون متراً وقد تكون متراً ونصف المتر . وفى العادة يُجعل فيها مشربية . . وهم يصنعون المشربيات من خرط دقيق من الخشب ، وربما صنعوها صنعاً فنياً رائعاً . وسطوح المنازل مسطحة . . وليست جمالونية كسطوح الفرنج ، لقلة الأمطار فى مصر ، وتُتخذ مناشر للغسيل ، وتسور عادة بسور نحو القامة . وقد يستخدم لجلوس الرجل وزوجته وأولاده فى الليل صيفاً . وفى داخل الدار صحن يمد البيت بالضوء والهواء ، وحوله غرف يُتخذ بعضها للخدم وبعضها للحيوانات كالدجاج والحمير ومنظرة للرجال ، ولكن الدور العلوى للنساء خاصة ويسمى الحريم ، فزوار الرجال فى المنظرة من تحت وزوار النساء فى بهو كبير من فوق . وإذ كانت الهيئة الاجتماعية تفضل الرجال على النساء كان نظام البيت مبنياً على تحقيق هذا الغرض . . وهناك أغنياء بالغوا فى تجميل منازلهم وأنفقوا عليها الألوف »[٣٢] . هذه هى بيوت الطبقات الأرستقراطية والوسطى فى المدينة ، فأين منها بيوت الطبقات الدنيا فى الحضر ، وأين منها بيوت السواد الأعظم من سكان الريف . نحن نعرف من معظم بيوت الريف أنها مبنية من الطوب اللبن أو الطين ، وهى تتكون عادة من قاعة ( حجرة ) واحدة للنوم ومكان للبهائم وفناء صغير . وقل أن يكون فيها شبابيك ، وإذا كانت فلا تفتح ، وفى قليل منها أبراج للحمام . هذا خلاف آلاف البيوت التى تتكون من مكان واحد فقط ( دون حجرات أو أفنية أو حظائر ) ، فى ركن منه ينام كل أفراد الأسرة على الأرض ، وفى ركن آخر تبيت البهائم ، وعلى حبل ممدود عبر هذا المكان تعلق كل ثروة الأسرة من الملابس ( ! ) .

هذه فروق صارخة فى جانب واحد فقط من جوانب التراث الشعبى ، ويمكن أن تطول القائمة لو تطرقنا إلى سائر العناصر ، كالأزياء أو الطعام مثلاً[٣٣] .

---

( ٣٢ ) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ص ١٠٦ – ١٠٨ .

( ٣٣ ) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

أما عن الزاوية الأخرى الخاصة بالفروق فى ديناميات التغير بين الفقراء والأغنياء فهى أعمق دلالة، وأخطر وزناً، وأكثر طرافة. وقد انتهت دراسة «علياء شكرى» عن «الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر» إلى بعض النتائج الهامة فى هذا الصدد[٣٤]. فأوضحت سرعة تخلى القطاعات الغنية عن كثير من الوسائل التقليدية فى الإعلان عن وقوع حالة وفاة، وعن بعض أساليب التعبير عن المشاركة ونظام الجنازة . . . إلخ. فقد دخلت الأساليب العصرية كالإعلانات الصحفية (الوفيات) والبرقيات والرسائل التلفونية . . إلخ، كوسائل سريعة للإعلام عن الوفاة بين القادرين. كذلك اتخذت الجنازة شكلاً جديداً، واعتمدت على السيارة فى نقل الجثة إلى القبر، وتغير بالتالى الاحتفال المهيب حول القبر تغيراً أساسياً. هذا علاوة على التغيرات التى طرأت على مشاركة النساء فى المراحل المختلفة، وحفل المأتم، ونظام زيارة المتوفى، وقيود الحداد . . إلخ.

ولدينا حول هذه النقطة دراسات وفيرة أجريت فى مجتمعات أخرى. نذكر منها إحدى الدراسات الهامة التى أجريت على قرية من قرى إقليم «هسن» فى ألمانيا. فقد أثبتت بكل وضوح أن العائلات الغنية ظلت متمسكة بالزى الشعبى مدة أطول من عائلات العمال فى نفس القرية. إذ أن الزى الشعبى فى تلك القرى — كما هو فى كثير من الأحوال — أكثر تكلفة وأشد تعقيداً من الزى الحديث البسيط العادى. كما يرجع جزء آخر من تفسير تلك الظاهرة إلى أن ارتباط الفلاحين بالقرية ظل أقوى وأوضح من ارتباط العمال والعاملات الذين يعملون فى مصانع خارج القرية، ومن ثم يقبلون هناك على شراء الأزياء الجاهزة من المحلات الكبرى.

والدليل على وجود هذه الظاهرة — ولكن فى اتجاه معاكس — ما أشارت إليه إحدى الدراسات فى إقليم اللورين على الحدود بين ألمانيا وفرنسا وبالذات فى منطقة غابات فقيرة من أن الفئات الفقيرة غير المشتغلة بالزراعة ظلت حتى أواخر القرن التاسع عشر متمسكة بارتداء الأشكال القديمة التقليدية من الأزياء الشعبية. هذا فى الوقت الذى كانت طبقة الفلاحين فيه أسرع من غيرها فى التخلى عن زيها الشعبى التقليدى وأحرص على ارتداء «الموضات» الحديثة من الأزياء العصرية البسيطة[٣٥].

ولا تعنى هذه الإشارة فساداً للمبدأ الذى نشير إليه أو طعناً فى صحته، بل هى تؤكد على العكس من ذلك أن هناك تفاوتاً لا شك فى وجوده فى درجة التمسك بعناصر التراث الشعبى بين الفقراء والأغنياء. غير أن هذا التفاوت لا يسير دائماً فى خط واحد، فأحياناً يكون الفقراء أسرع تخلياً عن بعض عناصر التراث، وأخرى يكونون أكثر تمسكاً وأشد إصراراً على عناصر أخرى أو

---

(٣٤) قارن علياء شكرى، المرجع المذكور، أكثر من موضع، خاصة ص ٢٠٩.

(٣٥) قارن باخ، المرجع السابق، ص ٤٢٠. وقد أورد فى ذلك الموضع عديداً من الدراسات والبحوث التى تحتشد بشواهد أخرى فى نفس الاتجاه، خاصة دراسات كل من: Havernick and O. Lehmann

حتى على نفس العنصر — وهو هنا الزى — الذى تخلى عنه نظراؤهم فى منطقة أخرى ، وتلك هى النقطة الطريفة المحتاجة دائمًا إلى مشاركة رجل الاجتماع لدارس التراث الشعبى ، وإلى تفسير سوسيولوجى يناسب كل حالة ، ولا يحتاج أبداً إلى التعسف أو التهويل أو التحيز . فالعبرة هنا ليست بمذهب معين فى التفسير ولكن فى حتمية دخول رجل الاجتماع إلى الحلبة للمساعدة على فهم تلك الظواهر التى تبدو متضاربة متنافرة ، وما هى فى الحقيقة سوى صدى وانعكاس لمواضعات اجتماعية معينة يجب الكشف عنها وتحديدها فى كل حالة .

## تراث اللاجئين والمهجرين :

دلت خبرات البلاد الأوربية والشرقية (خاصة الآسيوية) ، التى شهدت تجارب هجرات جماعية للاجئين أو نازحين عن ديارهم بسبب الحرب ، على حدوث تحولات ملحوظة — ليست سلبية بالضرورة — فى التراث الخاص بهؤلاء الناس . هذا ما أكدته الدراسات التى أجريت على التغير فى التراث الشعبى والثقافة التقليدية للمهجرين والنازحين فى أوربا — خاصة ألمانيا بشطريها — فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وفى شبه القارة الهندية فى أعقاب التقسيم .

إذ لابد أن يكتسب النازحون قسطًا — ولو ضئيلاً — من تراث المنطقة التى نزحوا إليها ، فيمزجون هذا بالتراث الذى اصطحبوه معهم من بيئتهم الأصلية مكونين فى أغلب الأحيان نمطاً ثالثاً مغايراً لتلك البيئة الأصلية وللبيئة الجديدة على السواء . وليس من العسير أن نسوق فى هذا المقام شواهد على ذلك ، منها تلك التغيرات الملحوظة فى اللهجة والعبارات والمفردات وفى الحرف والأعمال التقليدية . وليتصور القارئ مهجراً مصريًا من بورسعيد يعيش فى نجع حمادى منذ أكثر من أربع سنوات ، أو أحد سكان العريش ، يعيش فى أسيوط منذ نفس الفترة ، وهكذا . ويهمنا هنا أيضًا تأكيد أثر البيئة الاجتماعية فى إحداث هذا التغيير ، وضرورة التفسير السوسيولوجى فى فهمه ، والعمل على توجيهه إذا اقتضت الضرورة ذلك .

وقد اتسعت وتعددت الدراسات التى من هذا النوع فى دوائر دارسى الفولكلور الألمان ، بحيث أصبحنا نجد فرعًا شبه مستقل يختص بدراسة التراث الشعبى للمهاجرين والنازحين ، ووصل إلى حد أن له دوريات علمية تحتشد بما أجرى عليهم من بحوث ودراسات علمية فى هذا الصدد ، تحاول أن ترصد هذه التغيرات وتتصدى لها بالتفسير ، وهو فى جانب جوهرى منه تفسير سوسيولوجى فى ضوء البيئة الاجتماعية كما قلنا . وتحفل المكتبة الأوربية اليوم بعدد هائل من هذا النوع من الدراسات التى تحوى نماذج لا حصر لها ، وتحوى فى الوقت نفسه اجتهادات أصلية فى التفسير ، ومحاولات لتتبع ورصد الصور الجديدة « المهجنة » أو « المولدة » التى نتجت عن امتزاج القديم بالجديد واضطراره إلى التعايش معه .

ومن الظواهر الفريدة حقاً فى هذا الصدد الدور الذى يقوم به هؤلاء النازحون بتراثهم المجاوب من بيئة مغايرة فى الإجهاز أو على الأقل التعجيل بالإجهاز على التراث القديم فى البيئة التى نزحوا إليها. فقد أوضحت بعض الدراسات (كتلك التى أجريت على الأزياء الشعبية فى إحدى مناطق إقليم هسن الواقعة حول مدينة فاربورج وفى شفالم Schwalm[٣٦]) أن وجود النازحين من ألمانيا الشرقية بأعداد كبيرة فى تلك المنطقة – حيث تجاور حدود ألمانيا الشرقية – فى الوقت الذى كانت الأزياء القديمة فى سبيلها إلى الاحتضار قد عجل بالإجهاز عليها وسرعة اختفائها .

ونحب أن نوضح هنا نقطة هامة تمثل بعداً آخر لهذا الوضع . هى أن تأثير وجود تراث مخالف – غريب عن المنطقة المحلية – يمكن أن يكون له هذا الأثر (وهو التعجيل بالزوال أو التعديل الجذرى) ، كما يمكن أن يكون له تأثير معاكس تماماً ، إلا وهو حفز التراث القديم فى المنطقة التى هاجروا إليها على العناد والتشبث والإصرار على البقاء . وهى منطقة معروفة خاصة بالعناد والتشبث إزاء التحدى ، وليس المقصود بالتحدى العراك والنزاع ، ولكن مجرد مواجهة الجديد ، وضرورة التعامل مع هذا الجديد .

وهناك بعد ثالث لعملية النزوح هذه يمكن أن نصادفه فى نوع مختلف من الحالات ، وهو أن يعمل النازحون بتراثهم المجاوب من بيئاتهم الأصلية وحرصهم عليه ورعايتهم له على إنعاش التراث الشعبى التقليدى فى البيئة التى نزحوا إليها . وقد يتمثل إنعاش التراث القديم فى صورة تشبث بالقديم كما أشرنا ، أو فى تطوير أساليب مهجّنة جديدة تمثل مزيجاً من تراث النازحين وتراث المنطقة التى نزحوا إليها .

ولو تتبعنا هذه التغيرات فى مجالات أخرى عدا الأزياء واللغة الدارجة كالموالد والأعياد والحكايات، وألعاب الأطفال وغيرها لوجدنا شواهد جديدة على ديناميات هذا التغير التى لا زال مجهولاً فى معظمه ، والذى يحتاج منا إلى إعمال مزيد من الجهد ، وبذل مزيد من التضحيات والتزام كثير من الحياد العلمى، والتزود بقدر كبير من الشجاعة .

## الفئات والطوائف الخاصة :

اهتم بعض دارسى الفولكلور فى الخارج بإبراز نصيب عديد من الفئات والطوائف الخاصة من التراث ، أو إن شئت تميزهم بأنواع خاصة منه . فكلنا يعلم أن لكل فئة لغتها الخاصة ، وعاداتها التى تتميز بها ، وخرافاتها . ونعرف ميل الغجر إلى أنواع معينة من الأزياء ، والوشم ، والأعمال التى يمارسونها ... إلخ ذلك . ولدينا عديد من الشواهد عن تراث هذه الفئات ، وخصائص أفرادها ، و بعض الملامح المميزة

(٣٦) قارن باخ ، المرجع المذكور ، ص ٤٢١ .

لهم : فيحدثنا أحمد أمين فى قاموسه عن ضاربى الودع وضاربى الرمل[٣٧] . ونعرف الكثير نسبياً عن فئة الرفاعية وغيرهم ممن يحترفون إخراج الثعابين[٣٨] ، وعن الأدباتية ، ويقول عنهم أحمد أمين : « طائفة من المتسولين ، يقولون زجلاً لطيفاً بعضه محفوظ وبعضه منشأ إنشاء يناسب المقام . وقد ينشئون زجلا فى موضوع خاص فيجيدون فيه وقد يلبسون طربوشاً ويحركون زره حركة دائرية ليثيروا الضحك »[٣٩] . ويمكن أن تطول القائمة التى تضم عدا هؤلاء المداوية ، والمعددة ، والبلانة ، والمسحراتى ، والجعيدية ، والفتوات .. إلخ[٤٠] . وأحب أن ننتبه جيداً إلى أن كل هذه الإشارات التى وردت عن هذه الفئات أو غيرها إنما هى شذرات ولمحات خاطفة ، لا تكاد تغطى حتى السمات الأساسية وتحيط بالعناصر المختلفة . ولم تحظ لغتنا العربية إلى الآن بدراسة مونوجرافية لأى من هذه الفئات . وهو قصور خطير حان الوقت لتلافيه .

## الطوائف الحرفية المختلفة :

لا شك أن لكل طائفة حرفية تراثها الخاص المميز . وهى وإن كانت تشارك بقية المجتمع الكبير الذى تعيش فيه جانباً من تراثه وحياته ، إلا أنها تنفرد مع ذلك بجانب آخر يميز أفرادها ، ويحرصون على تناقله جيلاً بعد جيل. ونشير هنا مثلاً إلى : الحدادين ، والخبازين ، والجزارين ، والصيادين ، والنجارين . . إلخ ، فلكل طائفة عاداتها الخاصة ، ومفرداتها التى تتميز بها عن لغة المجتمع الكبير سواء فى التركيب أو الاستعمال ، أو فى أغانيها . . إلخ .

ونجد مادة وفيرة عن جانب معين من جوانب هذا التراث الشعبى ، وهو نداءات الباعة ، فى الجزء الثانى من فنون الأدب الشعبى لرشدى صالح . فهو يدخلها ضمن فنون النثر الأدبية « متى توفرت لها الإجادة وطلاوة الأسلوب ، ويحفزنا إلى ذلك أنها تمثل ناحية من انفعال رجل الشارع وهو يستخدم اللغة لتشويق جمهور عام واستمالته » . كذلك أشار المؤلف إلى أن هذه النداءات « شأنها شأن الفنون العملية الشعبية الأخرى ، يخالطها شىء من الموسيقى والتمثيل أحياناً. فبائعو « غزل البنات » و « حب العزيز » و « الدربكات » ينفقون من جهودهم فى إلقاء الأغانى والتهريج أكثر مما ينفقون فى المساومة على بيع سلعهم »[٤١] .

---

( ٣٧ ) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٢٦٨ – ٢٦٩ .

( ٣٨ ) المرجع السابق ، ص ٤١٩ ، ورشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ص ١١٩ .

( ٣٩ ) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ١٣٧ – ١٣٨ .

( ٤٠ ) قارن هذه المواد فى المرجع السابق .

( ٤١ ) رشدى صالح ، فنون الأدب الشعبى ، الجزء الثانى ، ص ٢١ – ٢٢ .

ولعل من المفيد أن نشير فى هذا السياق إلى دراسة أجريت فى ألمانيا بعنوان « اكتشاف النجارين » صور فيها مؤلفها باستفاضة الحياة الاجتماعية لطائفة النجارين فى ألمانيا فى تلك الفترة . فعرض لتراثهم القديم، وعرض للتداخل بين جماعة العمل ، والورشة ، والوجود النفسى وللمستوى العقلى ليس فى الماضى فحسب ، وإنما فى ظروف واقعية راهنة فعلاً كما تتضح فى القصص الفكاهية ، والنوادر ، والسباب ، والأمثال والأقوال السائرة التى يرددونها ، وأساليب تعاملهم مع بعضهم البعض فى مكان العمل وفى المقهى على السواء ، والنوادر التى يرددونها عن ذلك . . إلخ .

وليست هذه بطبيعة الحال هى الدراسة الوحيدة التى أجريت على طوائف مهنية ، فتاريخها البعيد (١٩٢٣) يدلنا على أنها كانت إحدى البدايات الأولى لسلسلة طويلة من البحوث عن هذا الموضوع ، وتتابعت الدراسات عن الطوائف الأخرى . بل أفرد دارسو الفولكلور الأوربيون مقالات وفصولاً من كتب للكلام عن فولكلور الحرف المختلفة(٤٢) .

ونلاحظ أن هناك بعض الطوائف الحرفية التى تتميز بأنها تلعب دوراً خاصًّا فى الحفاظ على التراث الشعبى ورعايته، طبعًا فيما يتعلق بدائرة عملها ومجال اهتمامها، فمجرد وجودها وأداء عملها هو بمثابة زرع لهذا التراث وعمل على نشره كل يوم بين فئات وطوائف جديدة . كما تمثل هى نفسها — إن صح القول — مستودعًا لهذا النوع من التراث .

من هذا مثلا « الدّاية » التى لعبت فى الماضى الدور الرئيسى — بلا منازع — فى إخراج الأطفال إلى نور الدنيا ، ولا زالت هى الوجه الرئيسى حتى الآن فى أداء العمل، وإن كانت المستشفيات والعيادات والمولدات القانونيات قد بدأت تنازعها اختصاصها وتسحب الأرض من تحت أقدامها . ولكن المهم هنا أنها كانت ترسم للواضعة أنواع الأكل والمشروبات التى يجب أن تتناولها قبل الولادة لمساعدتها على تقوية الطلق وبالتالى تيسير الولادة ، وكذلك الأنواع التى يجب أن تتناولها بعد الوضع مباشرة ، وطوال أيام النفاس حتى تستطيع استرداد صحتها . وهى أيضًا التى تتلقى الطفل بين يديها ، فتقوم بنظافته وتؤذن عليه ، وتسمى وتدعو له . . وهى التى تنظم « احتفال السبوع » وتشرف عليه . وتظل تلعب أدواراً أخرى طوال تلك الفترة(٤٣) . وتبدو دلالة ما قلناه من أن مهنة كهذه تعمل على حفظ وتناقل تراث معين . إن دخول الطبيب أو المولدة القانونية فى العمل يفقد كثيراً من هذه الأعمال والمراحل طابعها الشعائرى التقليدى الموروث ، وتتحول إلى أفعال عقلانية لا تغلفها المراسم والطقوس ، فتدخل الحامل

(٤٢) E. Weiss, Die Entdeckung der Zimmerleute, 1923 und A. Bach, OP. Cit, pp. 422-27.

(٤٣) انظر محمد الجوهرى وعبد الحميد حواس وعلياء شكرى ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد (دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى) ، الأسئلة من ٥١ — ٥٨ ، ومن ٦٦ — ٧٤ ومواضع أخرى .

المستشفى وتخرج منه بوليدها كما لو دخل الشخص إلى المستشفى وخرج منه بعد إجراء جراحة عادية لا مجال فيها للطقوس أو الموروثات الشعبية التقليدية .

ولا يعنى هذا بحال من الأحوال أننا ضد حدوث التطور الطبيعى والمنطقى والسليم فى مجال كهذا ، أعنى الانتقال من الدايات إلى الأطباء والمولدات ، ولكننا نشير فقط إلى أن مجرد ممارسة بعض الفئات لعملها هو نفسه مشاركة فى حمل التراث وتوصيله . وعند طوائف كهذه تتركز ثروة هائلة من الموروثات الشعبية ينبغى أن تجتذب انتباه القائمين على جمع وتسجيل التراث الشعبى .

ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على الداية أو المولدة ، وإنما يمكن أن نذكر قائمة طويلة من المهن : كالحانونى ( الذى يقوم بإعداد الميت للدفن وتجهيزه بالغسل والكفن والحمل إلى القبر ، ودفنه . . . إلخ ) ، والمبخراتى الذى يعيش على تبخير المتاجر والمحال والبيوت . . إلخ ، وتلاوة الصيغ والعبارات والدعوات أثناء ذلك(٤٤) .

## فئات العمر والنوع :

ولكل فئة من فئات العمر ، ولكل نوع ( ذكوراً وإناثاً ) نصيب خاص من التراث يعملون على حمله ، ويتناقلونه ، ويكاد يقتصر عليهم دون غيرهم . ونستعرض فيما يلى على عجل بعض أبعاد هذا الموضوع .

( ا ) **الأطفال :** للأطفال سواء فى المدينة أو الريف أزياؤهم الخاصة ، وعاداتهم ، وأغانيهم ، ونكتهم ، وألقابهم ، والعبارات والأناشيد المسجوعة التى يحفظونها ويرددونها ، ولا يشاركهم فيها الكبار ، اللهم إلا إذا كان الوالدان يحاولان تعليمها لأطفالهم .

وقد أورد يوسف الشربينى صاحب « هز القحوف فى شرح قصيدة أبى شادوف » نماذج عديدة من خصائص لغة الأطفال(٤٥) . كذلك أورد رشدى صالح عديداً من نماذج أغانى الأطفال ، خاصة أغانى بعد الإفطار فى رمضان ، وتلك التى يغنونها فى وقفة العيد . . إلخ (٤٦) . وهناك نماذج كثيرة مفيدة فى كتب الألعاب الشعبية . فنجد لعبات خاصة بالفتيات فقط . « كحبة ملح » ،

---

( ٤٤ ) قارن هذه المواد عند أحمد أمين فى قاموسه .

( ٤٥ ) انظر يوسف الشربينى ، « هز القحوف فى شرح قصيدة أبى شادوف » . نشر جزء منها تحت اسم : « قريتنا المصرية قبل الثورة » ، إعداد محمد قنديل البقلى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٦ – ١٧٧ .

( ٤٦ ) رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ص ٢٣٧ .

و« نط الحبل »[٤٧] . ومنها أيضاً لعبات « الحجلة » ، واللعب «بالعرائس» . . إلخ[٤٨] . بل إننا نجد أن اللعبة الشعبية الواحدة ( كالسيجة مثلا ) تنقسم إلى أنواع متباينة تتفاوت حسب سن ومقدرة اللاعبين ( ثلاثية وخماسية وسباعية )[٤٩] .

(ب) **بين المسنين والشباب :** لا شك أن الفارق النفسي والعقلي بين الشباب ( من ١٤ إلى ثلاثين مثلاً ) والمسنين يلعب دوراً بارزاً في تمييز تراث الفريقين عن بعضه . ويرجع كثير من الباحثين هذه الفروق إلى أن عقلية المسن مشدودة أبداً إلى الماضي ، ترتبط به وتحن إليه ، بينما الشباب أكثر اندفاعاً نحو المستقبل وتطلعاً إليه .

فالشباب هم دائماً أول من يتخلى عن الزى الشعبي التقليدي : والتراث الأدبي للشباب مختلف بعض الشيء عن الكبار ، فعلى حين تحتل الأشياء الخارقة مكانة أثيرة في نفوس الكبار ، نجد الشباب تستهويهم الأمور المتعلقة بالحب والجنس ، وذلك سواء في القصص أو الأغاني .

كما أثبتت دراسات أوربية هامة وجود فروق بين الشباب والكبار في المشغولات التي يصنعونها ، سواء في درجة الحرص على عمل شيء ، أو في دقة الصنع ، أو موتيفات الزخارف والنقوش . ولا شك أننا ندرك هنا مرة أخرى مدى حاجتنا إلى دراسات فولكلورية متخصصة لإلقاء الضوء على تلك الجوانب الخاصة المعقدة[٥٠] .

(حـ) **بين الرجال والنساء :** يحفل التراث الشعبي بكثير من ألوان الممارسات التي تقتصر على النساء دون الرجال أو العكس . ويمكن أن نسوق فيما يلي بعض نماذج على ذلك .

ففي مجال الأعمال الفنية المنزلية نجد الطحن على « الرحاية » داخل المنزل أو أمامه من اختصاص المرأة وحدها ، وكذلك جمع روث البهائم ، وعمل أقراص الوقود منها .. إلخ[٥١] . أما في ميدان الأدب الشعبي فللمرأة دورها البارز الذي يطالعنا في أوضح صورة فيما يسميه رشدى صالح « أدب المناسبات

(٤٧) انظر محمد عادل خطاب ، الألعاب الريفية الشعبية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٦ وكذلك أحمد الصباحى عوض الله خليل ، المهارت والألعاب الشعبية ( فرعونية . ريفية . مصرية ) القاهرة ، دار الكاتب العربى ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

(٤٨) رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ص ٢٣٧ .

(٤٩) الصباحى عوض الله ، المرجع المذكور ، ص ٢٦ — ٢٧ .

(٥٠) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٣١ .

(٥١) يوسف الشربينى ، هز القحوف .. ، ص ٩٥ ، و ص ١٠٩ . وهانزفينكلر ، الفولكلور المصرى ، شتوتجارت ، ١٩٣٦ ، H. Winkler, Agyptische Volkskunde.

العائلية » : « فذلك الأدب فى غالبه من صنع المرأة لا الرجل. وأشد أنواعه اختماراً ــ أى البكائيات ــ تمثل لنا مشاعر مضغوطة اختمرت فى نفسية المرأة حقبة طويلة فأصبحت حين تقعد للبكاء تستقطب ميراثاً عريضاً من الضغط والخسف، فلا تبكى الميت بقدر ما تبكى نفسها، وتعدد حاجتها إليه أكثر مما تعدد نواحى الفاجعة فيه. وليس أمراً شاذاً إذن أن تكون البكائيات هى فن التسرية لدى المرأة كلما خلت إلى نفسها أوهمت إلى بعض شئونها(٥٢) » . وعدا البكائيات فهناك مناسبات للغناء وألوان منه وقف على المرأة وحدها أو تكاد . نذكر منها على سبيل المثال: أغانى الختان، والاستحمام، والفطام، وملاعبة الطفل، وعند تنويم الطفل، والمفاخرة بابنها، وعند استقباله بعد عودته من الكتاب لأول مرة(٥٣)، وللمرأة أيضاً تراثها الخاص فيما يتعلق بالجوانب المادية : كالأزياء، والحلى وما إليها(٥٤) . والعجيب أن للمرأة أيضاً عناصر خاصة تنفرد بها فى ميدان المعتقدات، لعل أبرزها جميعاً الزار، والشبشبة وحلب النجوم(٥٥) .

وكل ما قيل عن المرأة يمكن على الناحية المقابلة تعداد مثله وأكثر منه مما ينفرد به الرجل، عادات، وأدباً، ومعتقداً شعبياً، وعناصر مادية وغير ذلك(٥٦) .

ولو أردنا أن نقابل فى مثال واحد بين سلوك الرجال وسلوك النساء لما وجدنا أوضح من سلوك الحداد على الميت . فيعرب الرجال عن حزنهم بهجر مضاجع زوجاتهم، و إطلاق شعر اللحية والرأس طوال فترة الحداد، ومنهم من يصبغ عمامته بالنيلة أو يعفرها بالتراب، والرجل هو الذى يتقبل العزاء من المعزين، بحيث إننا نجد أنه فى الحالات التى لا يكون فيها للميت زوج ولا ذرية من الذكور « ينصرف الناس دون تعزية لأنه لا يسوغ أن يعزوا النساء »(٥٧) كذلك يعمد الرجال فى بعض الأحوال إلى الامتناع كلياً أو جزئياً عن العمل، ويهملون النظافة والاستحمام . . إلخ .

ولننظر إلى الجانب الآخر، إلى سلوك النساء فنجدهن يعبرن عن حزنهن بوسائل وأساليب أخرى : فيلطخن وجوههن بالطين، ويشققن الجيوب، ويلطمن الخدود والصدور، ويضربن الدفوف،

---

(٥٢) الأدب الشعبى صفحتى ٢٠٧ — ٢٠٨ وفنون الأدب الشعبى، الجزء الأول، ص ٩٠ .

(٥٣) الأدب الشعبى ص ١٨٤ وما بعدها .

(٥٤) يوسف الشربينى، المرجع المذكور، ص ٩٣، وأحمد أمين، المرجع السابق، صفحتى ٣٤ — ٣٥ .

(٥٥) انظر هذه الفقرات عند أحمد أمين، المرجع المذكور .

(٥٦) معروف أن الأخذ بالثأر يتم على يد الرجال فقط، حسب ترتيب معروف محدد بدقة، ولكن الأدب الشعبى قد يجعل أخذ الثأر يتم على يد امرأة، « ولكنه حين يفعل ذلك يضفى عليها صفات الرجل من ملبس وهيأة، ويجرى على لسانها كلام الرجال »، قارن رشدى صالح، الأدب الشعبى، ص ١٤٨ .

(٥٧) المرجع السابق، ص ٢٠٢ .

ويلبسن السواد طوال فترة الحداد التى قد تطول إلى سنة وعدة سنوات أحياناً ، ويهلن التراب على هاماتهن ، ولا يلبسن الحرير أو الذهب طوال الحداد ، ولا يتزين طوال تلك الفترة . . إلخ .

## الأسرة كوحدة للتعامل فى التراث :

ينصب الحديث هنا على الأسرة باعتبارها وحدة تفرض على أفرادها – برغم التباين العمرى والنوعى والعقلى والمهنى بينهم – واجبات وطقوساً معينة ، يتحتم عليهم أداؤها منفردين أو مجتمعين بحكم انتمائهم لأسرة واحدة . من هذا مثلاً أن يناط بالأب تمثيل الأسرة ، وفض المنازعات التى كانت تشب بين أفرادها الكثيرين وغير ذلك . « وقد كانت الأسرة – إلى عهد قريب – محكومة بالسلطة الأبوية . فكل السلطة فى يد الأب ، والزوجة لا تجرؤ أن تأكل معه ، والأولاد يحترمونه فلا يصح أن يدخنوا أمامه ولا أن يتكلموا بصوت يعلو على صوته . ولا يصح أن يتزوجوا إلا برضاه . والأم لا يصح أن تخرج إلا بإذنه ، وبيده ميزانية البيت . وهو الذى يتحكم فيما يؤكل وما لا يؤكل »(٥٨) ، وقد يكون من واجب رب الأسرة بذور البذر الأولى ، وقطع الحزم الأولى من المحصول ، وتوزيع اللحم على المائدة . . . إلخ ، كذلك تهتم هذه النقطة بالسمات التى قد تكون فرعية ، ولكنها مع ذلك تميز الأسرة عن الأسر الأخرى(٥٩) .

## جماعات الجوار :

تعتبر جماعات الجوار وحدات اجتماعية ذات كيان واضح المعالم يلتزم أفراده إزاء بعضهم البعض بعديد من العلاقات وصور المساعدة . ولا يلزم بطبيعة الحال أن تكون جماعة الجوار الواحدة مكونة من مجموعة من الأسر القريبة التى تنتمى لعائلة واحدة . حقيقة قد يكون الوضع كذلك فى بعض الحالات ، ولكنه ليس أمراً حتمياً . فالعلاقة هنا بين أسر ، قد لا تربطها صلة قرابة ، وإنما تربطها الإقامة فى مكان مشترك . والشىء الملفت بالنسبة لجماعة الجوار أنها لا تتطلب الود والألفة الشخصية كشرط لقيام التعاون وإنما المبدأ الأساسى الذى يحكم ذلك التعاون هو « المعاملة بالمثل » .

ولدينا ثروة كبيرة من الأمثال الشعبية التى توصى الإنسان بجاره فى جميع الأحوال : « فالجار أولى بالشفعة » ، و « الجار جار وإن جار » و « إن كان جارك فى خير افرح له » . وتنصح الأمثال الإنسان ألا يرتكب إثماً فى حق جار له ، فنسمع « الحرامى الشاطر ما يسرقش من جارته » . وعلاوة على هذا ينصح المثل بمداراة الجار حتى ولو كان شريراً ، وترويض النفس على تقبل علاقة الجوار معه حتى ولو كان هذا الجار « بلاء » . ومن هذه الطائفة من الأمثلة : « اطلب

---

(٥٨) أحمد أمين ، المرجع المذكور ، ص ٣٨ وما بعدها .

(٥٩) باخ ، المرجع المذكور ، صفحتى ٤٣١ – ٤٣٢ .

لجارك الخير إن ما نلت منه تكتفى شره » و« إن كان بلا حك به جسمك »، و« إن خانقت جارك ابقيه ... »[٦٠] .

ويستهدف هذا التعاون فى المقام الأول تيسير أعباء الحياة من خلال المساعدة فى تحملها . فالجيران يقدمون للأسرة المساعدة عند وقوع حالة وفاة ، وعند إنشاء مسكن جديد أو إصلاح المسكن القائم ، وفى بعض حالات المرض ، وفى إعداد جهاز العروس ، وفى جمع المحصول وإعداده للتخزين . . . إلخ . كما يعيرون بعضهم البعض شتى الأشياء ابتداء من النقود ، حتى أدوات العمل المنزلى ، والماشية للعمل فى الحقل أو الركوب ، والمواد الغذائية . بل تنظم جماعة الجوار فى بعض الأحيان عملية إعداد الخبز ، فتقوم مجموعة الأسر بخبز احتياجاتها عند الأسرة التى تكون قائمة بالخبز فى ذلك اليوم ، بحيث لا تحتاج كل أسرة إلى إشعال فرنها فى كل مرة تحتاج فيها إلى إعداد شىء .

ولعل التطور الذى أصاب صور التعاون بين جماعات الجوار يستحق منا وقفة قصيرة . فحتى عهد قريب كان هذا اللون من ألوان التعاون والمعيشة المشتركة شائعاً فى الريف والحضر على السواء . ثم أخذ يتقلص اليوم من المدينة مع التوسع الهائل فى سكان المدن وتعقد التركيب الاجتماعى للمدينة الواحدة ، فأصبح الحى الواحد – بل المسكن الواحد – يضم أسراً من شتى أطراف الوطن ، ولم تعد هناك الرابطة الشخصية الوثيقة التى كانت تؤلف بين جماعة الجوار فى الماضى . وإن كانت لا زالت موجودة بدرجة طفيفة بين جماعات الجوار فى بعض الأحياء الشعبية فى المدن الكبرى . وحتى فى هذه الحالة ، فهى بشكل محدود ، نتيجة الطوفان البشرى المتدفق أبداً على هذه الأحياء، والذى يهدد باستمرار هذه العلاقة الشخصية الأليفة .

أما فى الريف فلا زال كثير من الكلام الذى قلناه يصدق حتى الوقت الراهن ، وإن كنت تسمع دائماً أبداً شكوى كبار السن من أن الناس قد أصبحت هذه الأيام « قليلة الخير » ، شديدة الحرص على المادة ، تفكر ألف مرة قبل أن تمد يد المعونة لجار أو محتاج .

**ملاحظة ختامية :**

عرضنا فيما سبق لنصيب الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة من التراث الشعبى ،وأشرنا إلى طرف من دورها فى حمل هذا التراث وتناقله عبر الأجيال ، والعمل على الإبداع فيه وتعديله بالحذف والإضافة .

---

( ٦٠ ) انظر أحمد تيمور ، الأمثال العامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، نشر لجنة المؤلفات التيمورية ، ١٩٥٦ ، صفحات ١٧٠ ، ١١٢ ، ١٩٤ ، ٣٠ ، ١٠١ على التوالى .

ولكننا نود أن نلتفت برغم هذا التعدد والتنوع إلى أن هذه الأشكال والألوان كلها تتجاور وتتزامن وتتداخل فى حياة الفرد . فالفلاح الذى يمارس جانباً من التراث بوصفه كذلك ، هو فى نفس الوقت رب أسرة ، وله كما رأينا واجبات ومراسيم يؤديها بهذه الصفة ، وهو أيضاً عضو فى جماعة جوار ، وفى فئة من فئات العمر ( شاباً كان أو شيخاً ) .

فكما أن هناك علاقة أخذ وعطاء مستمرة بين الجماعات المختلفة المشتركة فى تراث شعبى قومى واحد ، هناك أيضاً علاقة أخذ وعطاء وتداخل بين الفرد وبين تراث جماعات وتكوينات اجتماعية متباينة . وهذا التداخل أو التفاعل هو الذى لا يدع مجالا لقيام عزلة أو تنافر بين هذه الجماعات والتكوينات الاجتماعية ، ويحولها جميعاً إلى خلايا متفاعلة فى نسيج واحد له صفة التجانس والتماسك فى النهاية . فهذا التجانس حقيقة موجودة ملموسة لا تنفى مع ذلك الطابع العضوى للثقافة الشعبية ، الذى يكفل لكل عضو تفرده وتميزه ، ولكن أيضاً تفاعله وتآزره مع سائر أعضاء الثقافة .

وسوف نركز حديثنا فيما يلى على علاقة التبادل وعلى هذا النوع من التآزر بين الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة داخل النسيج الثقافى المشترك . ومن شأن هذا التعاون أن يكشف لنا عن بعض القوى التى تعمل فى الخفاء على لم شمل الثقافة الشعبية وتوحدها وترابطها ترابطاً متصلا عبر آلاف السنين ، مما يمثل كما قلنا العامل الحاسم فى إعطائها صورتها الخاصة المميزة الدالة عليها بين الثقافات الأخرى . وهذه القوى هى التى تنظم فى الوقت نفسه العلاقة العضوية الدائمة بين الأجزاء المكونة .

* * *

## رابعاً : حركة التراث الشعبى داخل المجتمع

لا شك فى أن موضوع الإسهام الذى تقدمه كل من الجماعات المختلفة فى التراث الشعبى للمجتمع كله ، أى السؤال عن الأصل الاجتماعى للتراث ، يتضمن فيما يتضمن السؤال عن تبادله وتجوله بين جماعات الكيان القومى الواحد . فكثيراً ما نلاحظ أن التراث الذى أبدعته جماعة اجتماعية بعينها يصادف قبولا واسعاً لدى جماعة أو جماعات أخرى ، وسرعان ما يتجاوز نطاق هذه الجماعة التى أنشأته إلى جماعات أخرى .

فنجد مثلا — كما تدلنا على ذلك دراسات أوربية عديدة — أن الزى الشعبى الموجود فى مجتمع

ما يمكن أن يكون رواسب لأزياء راقية كانت خاصة بالطبقات العليا ، ثم عدل الشعب فيها بعض الشيء وحافظ عليها لاستعمالها فى طبقات أدنى وأوسع على مدى فترة زمنية طويلة(٦١) . ونجد كذلك أن تراث فئة محدودة يكون خاصاً بها فى بادئ الأمر ، ثم يمكن أن ينتقل من هذه الفئة المحدودة إلى فئات أوسع مجاورة أو متصلة بها على نحوما(٦٢) . ومن الدراسات التى أحرزت تقدماً كبيراً على هذا الطريق تلك التى تكشف عن التبادل اللغوى بين لهجات أو « رطانات » الطوائف والفئات المختلفة من ناحية ، وبينها وبين لغة المجتمع الفصحى من ناحية أخرى . كذلك يمكن أن نجد بعض الظواهر اللغوية — كلمات أو تعبيرات — التى كانت شائعة فى الماضى على مستوى المجتمع كله ، قد انحصرت الآن فى فئة أو طائفة بعينها : وسنحاول فيما يلى أن نتعقب بعض خطوط هذه الحركة بشىء من التفصيل ، مع محاولة تقديم بعض الشواهد على ذلك .

## من الكبار إلى الأطفال :

كثيراً ما يتضح أن بعض العناصر التى تخلى عنها الكبار فى مجتمع معين منذ فترة طويلة قد أصبحت مقصورة على الأطفال وحدهم . ومن الأمثلة البارزة على ذلك والتى نصادفها فى شتى أنواع المجتمعات ما طرأ على الحكاية الخرافية من تطورات . فقد كانت فيما مضى متعة الكبار ، ومع مرور الزمن ، وتعدد أساليب الترويح والتثقيف عند الكبار ، نزلت إلى مستوى الصغار أساساً . بحيث أصبح قص الحكايات الخرافية الآن متعة الصغار بالدرجة الأولى ، وإذا حفظها الكبار أو رددوها فلإمتاع الصغار وتربيتهم .

وهناك مثال آخر شهير من دنيا العرائس والتماثيل والأقنعة . فقد كان صنع هذه الأشياء واستخدامها — كما يمكن أن نستدل من ثقافة بعض المجتمعات المختلفة — شغل الكبار ، يؤدى بالنسبة لهم دوراً دينياً وثقافياً واجتماعياً وترويحياً . ويرى بعض الدارسين أن العرائس بالذات كانت شائعة فى الأصل فى الاستخدامات السحرية . حيث كان يصنع للشخص المراد إحداث تأثير سحرى عليه تمثال أو عروس على صورته . ثم يوضع فى النار ، أو فى القبر ، أو تفقأ عينه لإحداث نفس التأثير على صاحب التمثال أو العروسة(٦٣) . ومع بقاء بعض رواسب لهذه الاستخدامات

---

(٦١) قارن باخ ، المرجع السابق ، صفحتى ٤٣٣ — ٤٣٤ .

(٦٢) من هذا مثلا أن بعض الأغانى والأزياء وغيرها من عناصر التراث التى كانت شائعة بين طلاب جامعة جيسن Giessen الألمانية فى الماضى قد انتقلت من هذه الفئة المحدودة إلى بعض المناطق الريفية المحيطة بالجامعة ، قارن ، المرجع السابق ، ص ٤٣٤ .

(٦٣) وما تزال النساء فى قرانا إلى اليوم حين يردن رد العين يصنعن عروساً يثقبنها بدبوس ويلقينها فى النار بين البخور وكأنها تمثال للحاسد أو الحاسدة . قارن رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، ص ٢٤١ ، ومحمد الجوهرى ، استخدام أسماء الله فى السحر ... ( قارن حاشية ٢١ ) ، الفصل الثانى من الباب الأول .

السحرية فى مجتمعاتنا ، إلا أنها أصبحت شبه مقصورة على الأطفال ، بعد أن تقلصت وظائفها وتضاءلت أهميتها فأصبحت تخدم أغراض الترويح غالباً ، وقد يكون التثقيف معه أحياناً :

ويسوق العالم الألمانى « ادولف باخ » مثالا طريفاً لأحد ألعاب الأطفال التى يعرفها أطفال المجتمع المصرى ولا تزال تذكرنا ببعض المأثورات القانونية القديمة . تلك هى لعبة « المساكة »(٦٤) أو « عسكر وحرامية »(٦٥) وهما لعبتان مختلفتان ولكن جوهرهما واحد تقريباً . والأولى ترتكز على وجود « الأم » أو « الأمة » التى تمثل نقطة الأمان لإنقاذ الشخص من المسك . وفى هذا يقول « باخ » : « من الذى يتصور اليوم عند رؤية هذه اللعبة أنه كان يحدث فى الماضى أن تقوم الكنائس والأديرة ، والقصور ، والمحاكم ، والمطاحن ، ومراكب عبور الأنهار . إلخ ، بنفس الدور الذى تؤديه « الأم » فى لعبة الأطفال اليوم . إذ يسعى المجرم إلى الهروب إليها من مطارديه ، حيث يمكنه ، ولو لفترة على الأقل ، أن يكون بمأمن من الإمساك به »(٦٦) .

## الحركة من طبقة أعلى إلى طبقة أدنى :

لاجدال فى أن حركة التراث الشعبي من أعلى إلى أسفل تمثل أهم مظاهر حركة التراث الثقافى داخل الكيان الاجتماعى ، وهى الظاهرة المعروفة فى المؤلفات الأوربية « بنزول » التراث من الطبقة المثقفة إلى « الطبقة الأم » أو « الطبقة » الدنيا للشعب . وقد قام هانز ناومان H. Naumanun بشرح هذه الظاهرة باستفاضة ، بعد أن كانت قد ظهرت دراسات جزئية حولها من قبل ، مثل تلك التى أثبتت « نزول » بعض الأغانى من الطبقات المثقفة إلى الشعب . وقد تحدث ريل Riehl عن هذه

---

( ٦٤ ) تقوم لعبة « المساكة » على وجود فريق مطارد ( يمكن كحد أدنى أن يتكون من شخص واحد ) وفريق آخر يجرى خوفاً من مسك الفريق الأول . ويتفق الفريقان على وجود أى شىء ( شجرة مثلا ) تكون « الأم » أو « الأمة » لا يستطيع أى من أفراد الفريق الأول إمساك من يلوذ بها ( من أبناء الفريق الثانى ) أثناء الجرى .

( ٦٥ ) تقوم هذه اللعبة على تقسيم اللاعبين إلى فريقين متساويين. وتجرى القرعة لتحديد فريق الشرطة ( العسكر ) وهم المطاردون، وفريق اللصوص ( الحرامية ) وهم الذين يطاردهم الشرطة . ويبدأ اللعب بأن ينتشر اللصوص فى أنحاء المنطقة التى يلعبون فيها حول نقطة الأمان ( الأم أو الأمة ) ، ويبقى الشرطة فى « الأم » نفسها . وينادى رئيس اللصوص بعد قليل من الزمن قائلا « خلاص » ( إشارة البدء ) ، فيبدأ الشرطة فى البحث عنهم ومطاردتهم . ومن يقبض عليه من اللصوص يساق إلى الأم ، حيث يوجد حارس من الشرطة . ويجوز لأحد أفراد اللصوص أن يفك أسر زميله بمجرد لمسه فيعود للعب . وإذا أصبح اللص حراً ، فله الحق فى تحرير غيره من الأسرى ، وتنتهى اللعبة بإلقاء القبض على جميع اللصوص ويتبادل الفريقان أماكنهما بعد ذلك قارن محمد عادل خطاب ، الألعاب الريفية الشعبية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ ، ص ١٢٥ .

( ٦٦ ) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٣٥ .

الظاهرة بالتفصيل . ولخص هذه الحركة فى ثلاث خطوات أو مراحل :

( ا ) اختفاء التراث الثقافى الفردى من فئة محدودة من القادة هى « الصفوة المثقفة » .

(ب) اعتناقها من قبل فئة أخرى لم يحددها « ريل » تحديداً دقيقًا هى « الطبقة الوسطى المثقفة » .

(ح) نزولها إلى دوائر أوسع وأوسع ، أى إلى « الطبقة الأم الشعبية » .

أما مصطلح « التراث الثقافى النازل » (٦٧) نفسه فقد صكه « هانزناومان » فى عام ١٩٠٢ وإليه يرجع الفضل فى تحديده . وقد لخص هولتكرانس مساهمة ناومان فى الكلمات التالية : « لقد قام ناومان بإحكام الرأى الذى سبق أن أبداه باحثون آخرون بطريقة تأليفية أخاذة ، ولم يكتف بربطه بموضوع العلم فقط ، وإنما بمنهجه أيضًا » (٦٨) . وترتبط فكرة التراث الثقافى النازل – بطبيعة الحال » – ارتباطًا وثيقًا بمفهوم هابرلاندت Haberlandt وهوفمان كراير-Hoffmann-Krayer بوجه خاص عن « الراق الأدنى » ، كما تعتمد عليهما .

وقد لاقى مفهوم التراث الثقافى النازل قبولا واسعًا ، ولكنه تعرض لشىء من التعديل أيضًا . فنجد أحد الفولكلوريين مثل جومية تابيرنا Gomez-Tabernal يقول فى معرض حديثه عن إسبانيا إن العادات التى كانت مرتبطة من قبل بالطبقة الأرستقراطية قد نزلت إلى المستويات الشعبية حيث لا زالت سارية المفعول ، بينما تكون قد استؤصلت تمامًا من بين جماعات المستويات العليا .

ومن الشواهد العديدة على هذه الحركة التى يقوم بها التراث من أعلى إلى أسفل ، تأثير بعض التيارات العالمية المرتبطة بالمدينة وسكان المدينة أساسًا على نوع معين من الأدب الشعبى هو الأدب الشعبى الحضرى ، أو ما يسميه رشدى صالح « أدب الفكرة الوطنية » . فقد ساد هذا النوع من الأدب الشعبى : « إطار حضارى من نوع لم يتسن لمصرمن قبل ، يكفى أن نصوره من زاوية النشاط السريع المتصل بأوربا بدل الشرق ، الخاضع لتأثيرات مدنيتها العالمية . ويكفى أن نقول عنه إنه ذلك الإطار الذى ما برح يمتد من المدينة إلى القرية ، ومن الطبقة الوسطى إلى الطبقات الشعبية ومنها الفلاحون ، والذى يحمل معه لا فلسفة حضارية جديدة على مصر فحسب بل وهزات تتوالى عليها ، كما تتوالى على العالم ، تزيد التناقض الجذرى بين التيار الحضارى التقليدى وما ينجم عنه والتيار الحضارى الحديث »(٦٩) .

---

(٦٧) German = Gesunkenes Kulturgut

(٦٨) قارن هذه المادة عند هولتكرانس ، المرجع المذكور .

(٦٩) رشدى صالح ، الأدب الشعبى ، صفحتى ٥٥ – ٥٦ .

ويمكن أن نسوق مزيداً من النماذج على هذه الحركة من أعلى إلى أسفل من دنيا الألعاب الشعبية . من هذا مثلا لعبة « التحطيب » التى كانت يلعبها السادة فيما مضى . فقد نزلت الآن إلى الطبقات الدنيا ، ولكن الريفية فقط(٧٠) . كما حدث تطور مماثل بالنسبة لكرة القدم ، يقول عنه « أحمد الصباحى عوض الله خليل » بمناسبة حديثة عن تاريخ لعبة « الكرة الشراب » : « يرجع تاريخ هذه اللعبة عندنا إلى تاريخ دخول لعبة كرة القدم فى مصر ( على يد الإنجليز ) .فعندما أحس الناشئون من الطلبة والعمال بضرورة مزاولتهم للعبة كرة القدم ذات الإمكانيات الكبيرة من ملاعب فسيحة وأدوات وملابس غالية ، راحوا يصممون كرة من الجوارب القديمة محشوة بعدد من الخرق واللفافات حتى تماثل بعض الشىء كرة القدم الجديدة المصنوعة من الجلد الثمين . وراحوا يلعبونها ككرة القدم تماماً بتخفيف فى بعض القواعد والأصول تمهيداً لمزاولتهم الكرة الكبيرة ذات المهارات الفنية الواسعة(٧١) . »

على أننا يمكن أن نفترض بالنسبة لكل مجتمع متحضر أنه كان يعيش فى الماضى فى مرحلة من تجانس البناء الاجتماعى إلى الحد الذى كان يسمح بوجود حركة متجانسة للتراث الثقافى عبر المجتمع كله دون تأثير لظروف تكوينات طبقية أو طائفية معينة . ولو أنه يحد من إطلاق هذا الحكم العام أنه حيثما عاش البشر فى مجتمع واحد ، فلا بد وأن يتولد عن هذه المعيشة المشتركة سادة ومسودون . ولا بد أن يختلف الموقف الفكرى لكل منهم تبعاً لموقفه على خريطة السلطة فى المجتمع : بحيث إنه يمكن القول أن هذا الموقف الفكرى يماثل إلى حد ما موقف الطبقات المختلفة فى ظل المجتمع الحديث .

ويعرف تاريخ الأدب الشعبى نماذج لكل من الموقفين . فقد روج أصحاب السلطة لفكرة أزلية التسلسل الطبقى الهرمى ، وهى الفكرة التى شاعت فى العادات والتصورات المثالية والأخلاق ، وبالتالى فى محتوى الأدب . أما النظرة الثانية فعلى العكس منها تماماً . وتفسر بأن لها أصولها التاريخية أيضاً حين كان المجتمع قائماً على المساواة الفطرية البدائية ، وحين استمدت مادة حياتها من تمردات المسودين التى لم تنقطع عبر التاريخ(٧٢) .

ومن الممكن أن تتم عملية النزول هذه بطريقة طبيعية أو تلقائية دون أى مساعدة أو تعجيل من أية جهة فى المجتمع أوخارجه ، ولكنه من المحتمل أيضاً أن تتم طبقاً لخطة مرسومة وبطريقة إرادية متعمدة . وقد عرفت المجتمعات دائماً أبداً فئة من الوسطاء المحترفين الذين يقومون على نقل هذا التراث

---

( ٧٠ ) قارن عادل خطاب ، المرجع السابق ، ص ١١٣ وما بعدها .

( ٧١ ) الصباحى عوض الله ، المرجع السابق ، ص ٣١ .

( ٧٢ ) رشدى صالح ، المرجع السابق ، صفحات ٦٠ ، ٦٢ — ٦٤ .

من طبقة إلى أخرى ، وهم ينتمون على نحو ما إلى الراق الأعلى المثقف . ويقوم هؤلاء الوسطاء على خلق تراث استهلاكى – يخضع إلى حد ما لخطوط الذوق الفردى – يصلح للتداول بين جماهير الطبقات الدنيا . ويتمثل هذا فى الفن الشعبى وفى « الموضات » على السواء ، فى الكتب الشعبية والدراما الشعبية وغيرها ، والملاحظ هنا أن اتجاهات « تربية الشعب » و « تثقيف الشعب » . . إلخ ذلك من السياسات تلعب دوراً له شأنه فى تحقيق هذه اللعبة :

وهناك نماذج من بعض الروايات التى كانت متداولة بين الطبقات العليا أساساً ، ثم كتبت بعد ذلك للجماهير ، وأصبحت تحتل مكانة أثيرة فى نفوسهم .

ولا يخفى علينا هنا الدور البارز الذى يلعبه المدرسون ورجال الدين فى هذا الصدد :

## الحركة من أسفل إلى أعلى :

على أننا نجد كثيراً من علماء الإثنولوجيا والفولكلور قد رفضوا المبالغة فى تأكيد حركة التراث الثقافى « من أعلى إلى أسفل » بشكل متحيز . واتهموا أصحاب هذا الاتجاه الذين تطرفوا فى وضع التخريجات التى تخدم نظريتهم بأنهم يتجاهلون أن هناك إلى جانب هذا الاتجاه – برغم التسليم بأهميته الفائقة – تيارات واتجاهات مغايرة ، أو على الأقل يقللون من شأنها : ولهذا يفترض هؤلاء الدارسون وجود ما أسماه فوستر Foster « العلاقات الدائرية » التى يفسرها على النحو التالى : « . . . إننا هنا بصدد ظاهرة دائرية تتعرض فيها الثقافة الشعبية للإثراء والإخصاب من خلال الاتصال بمنتجات الطبقات الاجتماعية الفكرية والعلمية . كما تقدم الثقافة الشعبية بصفة مستمرة – وإن كان بدرجة أقل – مساهمات لهذه المجتمعات غير الشعبية »(٧٣) . ويرى فوستر فيما يتعلق بالدين ، ونظام الحكم ، والتعليم الاقتصاد أن « الحركة تكون غالباً فى اتجاه واحد : من الداخل إلى الخارج ومن أعلى إلى أسفل » . وهكذا يتردد فوستر فى أن يضفى على « الشعب » نفس القدرة البارزة – التى تتمتع بها الدوائر العليا فى المجتمع – على توصيل ثقافتها فى اتجاه « رأسى » .

إلا أن هناك من ناحية أخرى بعض الدارسين الأوربين الذين لا يقبلون فكرة تحديد نطاق العلاقة الدائرية على هذا النحو . فهم ينطلقون من نظرة إيجابية للطبيعة التلقائية للثقافة الشعبية(٧٤) ، قائلين بالتأثيرات المتبادلة التى تتم فى « عملية إخصاب وتلاحم متبادل مستمر » ، و « التيارات المترددة التى تتقاطع أفقياً ورأسياً » . بل إننا نجد فولفرام Wolfram يتحدث عن « التراث البدائى الصاعد »

(٧٣) مادة التراث الثقافى النازل عند هولتكرانس ، نفس المرجع .

(٧٤) قارن على سبيل المثال دراسة أريكسون Erixon عن القيادة عند الفلاحين فى البلاد الشمالية .

ومؤدى الفكرة المعروضة هنا أن هناك عمليتين متساويتين ، وقد يحدث أن تسيطر إحداهما على الأخرى : ولكن هذا يتوقف على الظروف والملابسات ، ولا يجوز أن نعتبره خاصية ثابتة .

ويهمنا فى هذه الفقرة الفرعية أن نتابع حركة التراث من أسفل إلى أعلى داخل البناء الاجتماعى : أى أن تستعير الطبقات العليا بعض تراث الطبقات الدنيا . على أنه من الملاحظ أن العصور التاريخية لا تشجع بنفس القدر الحركة من أسفل إلى أعلى ، على خلاف الحركة من أعلى إلى أسفل التى لا يخلو منها عصر من العصور . كذلك نجد أن إمكانيات الصعود من أسفل إلى أعلى ليست متاحة لكل عناصر التراث الشعبى بنفس الدرجة .

ويمكن أن نضرب أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه من أسفل إلى أعلى من ميادين الفكاهة الشعبية، والحكايات ، والأغانى الشعبية وغيرها .

فبالنسبة للحكايات نجد مثلا بارزاً فى تاريخ علم الفولكلور كله ، وهو مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » للأخوين جاكوب وفيلهلم جريم . فقد جمعا هذه الحكايات من أفواه الشعب — بغض النظر عن دوافع جمعها — للتداول بين الطبقات المثقفة ( نلاحظ أن الطبعة الأولى للجزء الأول من الحكايات طبع منها ٩٠٠ نسخة ) فهذا تراث صعد من الطبقات الدنيا إلى الطبقات العليا ، وأخذ يتداول فيها[٧٥] .

ثم نسوق مثلاً آخر من مجتمعنا وهو عمليات « تطوير » أو « استعارة » أو « استلهام » بعض الأغانى الشعبية أو الأنغام الشعبية فى مصر ، وفى دول عربية أخرى كثيرة ، كى تكون سلعة تستهلكها الطبقات العليا ، والوسطى ( بغض النظر أيضًا عن دوافع هذا التطوير أو الاستعارة أو الاستلهام ، وهو دعم الوعى القومى . . . إلخ ) . فالمهم هنا أن تراثًا كان متداولاً بين الطبقات الدنيا ، يؤخذ ويصاغ فى قالب معين ، وأحياناً يقدم كما هو ، للتداول بين الطبقات العليا .

على أن هذه الحركة لا تتوقف عند هذا الحد ، إذ من الممكن — وقد حدث كثيراً فعلاً — أن يعود هذا التراث الذى صعد إلى أعلى فينزل إلى الطبقات الدنيا ويكمل بذلك الحركة الدائرية المشار إليها . ولكنه يكون فى هذه الحالة — كما هو الموقف بالنسبة لحكايات الأخوين جريم أو تلك الأغانى الشعبية المطورة — قد صيغ فى أسلوب شخصى متأثر بشخصية ذلك الفنان أو العالم الذى جمعه أو طوره . فهو لا يعود إلى الشعب كما كان ، ولكنه يعود وقد أصابه بعض التحوير والتعديل . ثم إنه عندما يعود ، قد لا يقتصر على نفس الفئة — أو المنطقة — التى خرج منها فى الأصل . ولكنه يمكن أن يغطى قطاعات أكبر وأوسع داخل المجتمع الكبير . من هذا مثلاً أن بعض حكايات مجموعة جريم

( ٧٥ ) قارن ، مانفريد ليمار ، الأخوان جريم ، ليبزج ١٩٦٧ ، ص ٢٥ وما بعدها :

M. Lemmer, Die Bruder Grimm

كانت قبل جمعها متداولة فى مناطق ألمانية معينة ، ولكنها بعد أن دخلت تلك المجموعة ، وظلت تطبع بانتظام منذ أكثر من مائة وخمسين عاماً ، أصبحت تراثاً مشتركاً لقطاعات عريضة تتجاوز بكثير حدود ذلك الإقليم الذى خرجت منه فى الأصل . كذلك الرقصة الشعبية التى تؤخذ من محافظة الشرقية أو من منطقة النوبة فى مصر يمكن بعد تصعيدها إلى ذوق وأسلوب الطبقات العليا والوسطى أن تعود فتنتشر على مستوى المجتمع المصرى كله ، فتتجاوز بذلك حدود المنطقة المعينة التى كانت تتداول فيها فى الأصل قبل تصعيدها .

ويمكن أن يقال نفس الشىء عن الموسيقى . فكثيراً ما أثرت الموسيقى الشعبية على الموسيقى الفنية أو الموسيقى الراقية ، وخاصة فى فترات نمو الوعى القومى . ولدينا شواهد على استعانة كبار المؤلفين الموسيقيين الروس بأنغام من الموسيقى الشعبية لبعض المناطق الروسية فى أوبراتهم وسيمفونياتهم . وكذلك نلاحظ أن الموسيقى الشعبية الألمانية قد تركت فى جميع العصور بصماتها على الموسيقى الراقية هناك : ونشير هنا إلى الأنغام والألحان التى استعارها أبو بكر خيرت مثلاً من الموسيقى الشعبية المصرية عند وضع سيمفونياته وسائر أعماله الموسيقية الأوركسترالية .

**وهناك نماذج أخرى من ميدان المعتقد الشعبى :** تتمثل فى صعود بعض أساليب الاعتقاد الشعبى من الطبقات الدنيا إلى الطبقات العليا والوسطى مثل : قراءة الكف ، وقراءة الفنجان ، وفتح الكوتشينة ، وتعليق الأحجبة ، والتمائم على بعض الأشياء كالسيارة مثلاً ( وإن كانت تتخذ صوراً مختلفة مغايرة لما هو متبع فى الطبقات الشعبية )(٧٦) .

* * *

## خامساً : الأفراد المبدعون فى الشعب

نلاحظ أن عملية نزول التراث الثقافى من الطبقات العليا إلى الجماهير الشعبية العريضة ترجع فى العادة إلى تأثير مثل أعلى لجماعة ، أو طبقة ، ونادراً ما يكون تأثيراً مباشراً لفرد بعينه . ولا زال التساؤل عن أهمية الأفراد ( بغض النظر عن الطبقة أو الفئة الاجتماعية التى ينتمون إليها ) فى صياغة

( ٧٦ ) كذلك يمكن أن نجد أمثلة طريفة لعملية الصعود هذه من أسفل إلى أعلى من ميدان الألعاب الشعبية ، من هذا وضع قواعد لتنظيم وتهذيب لعبة العصا ( التحطيب ) لكى تصبح صالحة للممارسة على مستوى يليق بالمدارس والمعاهد والكليات والأندية ، وكذلك انتشار لعبة السيجة — بعد تطويرها تطويراً طفيفاً — فى المدارس والمعسكرات ومراكز الشباب والمنازل والمصايف ومراكز الخدمة العامة . قارن الصباحى عوض الله ، المرجع السابق ، صفحتى ١٤ — ١٥ و ص ٢٧ .

وتشكيل التراث الشعبي ، وبالتالي علاقة الفرد والجماهير ذات أهمية للبحث الفولكلوري[٧٧] ، وقد عولجت أكثر من مرة وقيلت فيها اجتهادات كثيرة لم تصب للأسف كبد الحقيقة ، فكثيراً ما عزا بعض الكتاب إلى أفراد الطبقة العليا المثقفة وحدهم القدرة المبدعة على تشكيل التراث الشعبي . ولا شك فى خطأ هذا الزعم على إطلاقه ، ذلك أننا يجب ألا ننسى أنه ليس جميع أفراد الطبقة العليا مبدعين ، وإنما قلة منهم فقط هي التي تتمتع بهذه الخاصية . هي « صفوة » الطبقة العليا إن شئنا . كما لا ننسى أن ما نسميه « الطبقة العليا » ليس فى الحقيقة سوى ( طبقة وسطى ) تبدو فى الظاهر فقط أنها كلها مبدعة ، والحقيقة خلاف ذلك : فهي تخضع لمن يقودها ويوجهها شأنها شأن الطبقات والفئات الشعبية العريضة فى المجتمع . فالمزاج الفردى ( وهو ما لا يمكن ألا نعتبره إبداعاً على الإطلاق ) وكذلك التفكير المنطقى ونتائجه ( وهو ما لا يرقى بعد أيضاً إلى مرتبة الإبداع ) هو الذى يسيطر على الطبقة الوسطى أكثر من الفئات العريضة من الجماهير الشعبية .

كما نلاحظ من ناحية أخرى أنه ليس جميع الأفراد الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا ( أو الطبقة الأم ) يفتقرون إلى القوى الإبداعية ، برغم كل الوشائج الوثيقة التي تربطهم بالجماعة . وللأسف فإن كثيراً من دارسى الفولكلور قد أغفلوا هذه الحقيقة الهامة ولم يعيروها ما هى جديرة به من اهتمام ، وما يترتب عليها من نتائج . فنحن نصادف بين أفراد هذه الطبقات شخصيات قيادية بطبيعتها أو بحكم الظروف التي وضعت فيها ، وشخصيات منحتها الطبيعة قدرات إبداعية بسخاء ، كما هو الحال فى سائر قطاعات المجتمع الأخرى : ومن الطبيعى أن نجد الناتج الإبداعى لإنسان الطبقات الشعبية العريضة الموهوب يتخذ سمات فردية مميزة تنم عن صاحبه ، ولكنه يعكس فى نفس الوقت روح الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد وتلقى تراثها : فهو يستلهم فى لغته الصور التعبيرية للجماعة التي يعيش بينها ، ولكنه يخلق مع ذلك — ومن خلال ذلك — شيئاً جديداً ، جديداً من حيث إنه لم يكن موجوداً هكذا من قبل . ولكن جدته هذه لا توقعه مع ذلك فى خطر العزلة الفردية والمبالغة فى الذاتية ، فهو ما زال — لكى يحتفظ بشعبيته — صدى لروح جماعته . هو تعبير فردى عن قيم وأساليب ومضامين جماعية متوارثة . ولذلك يحافظ على شعبيته برغم فردية تعبيره .

ومن الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها هانز ناومان Naumann تجاهل هذه الحقائق الكبيرة ، التي حجبت عنه بالتالى رؤية الجوانب الإبداعية لدى بعض أبناء الطبقات الشعبية العريضة :

( ٧٧ ) نلاحظ قبل الكلام عن دور الأفراد فى الإبداع الشعبى أن قضية « شخصية » أو « لا شخصية » التراث الشعبى أى انتسابه أو عدم انتسابه إلى مبدع فرد بالذات قد أشبعها الباحثون درساً وتمحيصاً ، وحسمت حسماً نهائياً لصالح الرأى القائل بأن مجهولية المؤلف لاتعنى لا شخصية المؤلف . وقد ظلت هذه القضية من بين القضايا التي شغلت اهتمام الباحثين فى الفولكلور فى عشرينات وثلاثينات هذا القرن . قارن يورى سوكولوف ، الفولكلور . قضاياه وتاريخه ، ترجمة حلمى شعراوى وعبد الحميد حواس ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ وما بعدها .

ومن المؤكد أن هذه الحقائق لا تدعو للاستغراب على الإطلاق ، بل العكس هو الذى يثير الإنسان حقاً . ألسنا نجد شخصيات فردية متميزة مزودة بقدرات إبداعية فريدة حتى بين أكثر الشعوب بدائية وتخلفاً . فلهذه الجماعات « طبقتها المثقفة » أيضاً ، فهنا تصادف الشخصيات التى تفهم الأمور أسرع من سواها ، ويمكنها أن ترقى إلى معالجة مشكلات فكرية على نحو يفوق سائر أبناء الجماعة . برغم أن هؤلاء الأفراد لا يمثلون « طبقة » بالمعنى الدقيق ، وإنما هم صفوة الموهوبين إذ أنهم يفتقرون بصفة عامة إلى أى طابع جماعى . وهم كذلك يؤثرون بصياغاتهم الفردية للتراث فى زملائهم فى المجتمع الذى خرجوا منه ونشأوا فيه .

ولا بد لأى دراسة علمية للتراث الشعبى من منظور سوسيولوجى ، أن تهتم أكبر الاهتمام بنصيب الفرد والإسهام الذى يقدمه للتراث القومى . وهو الموضوع الذى سنفصل فيه القول فيما يلى .

## الرواة بين التقليد والإبداع :

أشار دارسو الحكايات الشعبية الأوربيون فى كثير جداً من الدراسات إلى وجود أفراد مبدعين فى الشعب ، خاصة فى مجال قص الحكايات . بحيث كشفت هذه الدراسات عن وجود أنماط واضحة من الرواة الشعبيين . فهناك رواة يحكون الحكاية بنفس نصها كلمة كلمة كما سمعوها ممن قبلهم ، بحيث تستشعر منهم حرصاً بالغاً يصل إلى حد تقديس الكلمات . فإذا أحس أحدهم بأنه أخطأ أو التبس عليه الأمر توقف ، وأعمل ذاكرته ، واستعاد السياق ، وبدأ يصحح الخطأ ويواصل الحكاية من جديد . وهذا الطراز من الرواة هو الذى يذكرنا بجملة هوفمان كراير Hoffmann-Krayer الشهيرة : « إن الشعب لا يبدع جديداً ، وإنما ينسخ فقط (٧٨) » ونجد وصفاً كلاسيكياً لهذا الطراز من الرواة عند الأخوين يعقوب وفيلهلم جريم فى حديثهما عن الراوية السيدة فيهمانن Viehmann وهى من الرواة الرئيسيين لمجموعتهما « حكايات الأطفال والبيت » . حيث يقولان :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ فى ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهى موهبة كما تقول لا تمنح لكل إنسان ، بل إن بعض الأفراد لا يمتلكونها على الإطلاق . ومن ثم تقص « فيهمانن » حكاياتها فى حذر وثقة وحيوية صادقة ، بل إنها تستمتع بما تقصه . وطريقتها أن تسترسل فى الحكاية فى حرية ثم تحكيها مرة أخرى إذا شاء المستمع ذلك ، حتى يتمكن مع شىء من المران من أن يستملى منها الحكاية . . وكل من يؤمن بتماؤن استحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الأخطاء اليسيرة التى تأتى من انتقال الحكاية من جيل إلى آخر ، وبسبب عدم اهتمام الأجيال بالاحتفاظ بها ، عليه أن يستمع إلى هذه السيدة ليعرف كم هى تتمسك دائماً بنص الحكاية ، وكم هى حريصة على صحتها ، فهى لا تغير شيئاً من نص الحكاية مطلقاً عند روايتها

٨٧) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

مرة أخرى ، فإذا ما أدركت أنها أخطأت فى السرد أعادت على التو الرواية الصحيحة : فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين الناس الذين ثبتت حياتهم على نظام معين لا يتغير ، وهم فى تمسكهم بهذا النظام أقوى من ميلنا نحن إلى التغيير »[٧٩] .

ويقترب هذا الأسلوب من أسلوب الأطفال فى رواية الحكايات التى سبق أن سمعوها . فتلمس لديهم حرصًا شديداً على التزام النص الأصلى ، وعلى تصحيح ما قد يحسون بأنهم وقعوا فيه من خطأ .

ولسنا فى مجال استعراض هذه النماذج المتعددة المتباينة من الرواة . ولكننا نكتفى بالإشارة إلى طراز آخر مناقض كل التناقض للطراز السابق ، وهو ما تجمعت لدينا شواهد كثيرة على وجوده من الدراسات الأوربية للأدب الشعبى . ونعنى به ذلك الرجل المبدع فعلا ، الذى لا يكتفى أبداً برواية النص الأصلى ولا يعترف بهذه الأمانة المطلقة والإخلاص للرواية التى سمعها لأول مرة . فيمكن أن يجيبك على طلب رواية حكاية معينة بأنها : «لم تنضج بعد إلى مستوى السرد» فهو لا يحكى كل قصة سمعها أو أية قصة يسمعها ، وإنما هو يحرص فى كل مرة على أن يضيف إليها ، ويحذف منها ، ويؤكد على بعض الأحداث دون الأخرى ، ويزيد الحوار حرارة فى مواضع معينة وهكذا . فهو يجرى فى الواقع معالجة كاملة للقصة التى سمعها قبل أن يرويها . بل إن الأمر لا يقتصر على ذلك فقط ، وإنما هو يجدد فى الحكاية إضافة وحذفًا وتعديلاً ، فى كل مرة يرويها فيها . فهو لا يجمد على قالب واحد بالنسبة للحكاية ، وإنما يعمل معوله فيها باستمرار . وقد كتب ماتياس تسندر Zender عن أحد الرواة يقول إنه كان يحكى الحكاية فى كل مرة بنص جديد ، وأنه سجل له الحكاية عدة مرات ، يختلف نص كل منها عن الأخرى ، اختلافات ليست هينة ، ليس فى النص أو بعض الكلمات فحسب ، وإنما فى المادة ، واختيار « الموتيفات » وربطها ببعضها ، وطريقة السرد وهكذا . فهو دائم العمل والابتكار [٨٠] .

فنحن هنا بصدد فرد لا جدال فى قدراته الإبداعية . فهو واع فى حرصه على عدم الالتزام بالرواية القديمة كما هى ، أو قل هو متمرد عليها ، يريد أن يرويها على نحو يختلف عما سمعها . ولو أنه ولد فى بيئة مثقفة ، وتلقى قسطاً كافياً من التعليم ، واتصل بوسائل التثقيف الرسمى ، لكان عرف طريقه إلى المطبعة بالتأكيد ، ولأصبح قصاصًا كبيراً ، ولاعترف الناس بقدراته الإبداعية .

وما من شك أيضًا فى أن الأفراد الشعبيين المبدعين قد مارسوا تأثيرهم على التراث على مدى كل العصور ، لأنهم كانوا موجودين دائمًا فى الطبقات الدنيا من كل شعب وفى كل عصر . ولا يمكن

( ٧٩ ) فريدريش فون دير لاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمة الدكتورة نبيلة إبراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، ١٩٦٥ ، صفحتى ٢٥ — ٢٦ .

( ٨٠ ) ڤارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٣ ، وكذلك المراجع والدراسات العديدة المذكورة هناك .

أن نفسر هذا التنوع الهائل والثراء العريض فى تراثنا من الحكايات والأساطير والنوادر إلا من خلال تأثيرهم هذا . فهذه التنويعات والروايات المتعددة لحكاية واحدة لم تنشأ من تلقاء نفسها على نحو ما كان يعتقد الرومانسيون . ذلك أن الرومانسيين كانوا يرجعون هذا التنوع إلى « الأخطاء » و « سوء الفهم » و « الاضطراب » وغير ذلك من الأسباب الراجعة إلى كثرة تداول الحكاية ، أو غيرها من مواد الأدب الشعبى . ويرجعونه كذلك إلى الربط غير الواعى بين « موتيفات » متعددة من حكايات متباينة فى حكاية واحدة ، وليس إلى الخلق المبدع الواعى . ولكننا لا يمكن أن نفسرها فى الغالب الأعم من الحالات إلا من خلال هذه العناصر الإبداعية التى جاد بها الشعب فى كل مراحل تاريخه .

وتتفق مع هذا الخط العام نتائج البحوث التى أجريت فى بعض جمهوريات الاتحاد السوفييتى عن حياة وأعمال رواة البيلينا[٨١] والقصص ، والنسوة منشدات البكائيات ومقيمات الأعراس ، وغيرهم من فئات حملة التراث الشعبى . وفى هذا يقول يورى سوكولوف فى كتابه « الفولكلور الروسى » « . . . . كشفت تلك الأبحاث عن الدور الكبير الذى تلعبه فى الشعر الشفاهى كل من المهارة الفنية الشخصية والتدريب والموهبة والذاكرة ومختلف أوجه نشاط العقل الفردى . وإلى جانب ذلك فقد ثبت الآن تماماً وتدعم بمئات الأمثلة إن لم تكن بالآلاف أن أياً من حملة الفولكلور ، أى كل مؤد للأعمال الشعرية الشفاهية ، إنما هو — فى نفس الوقت وإلى حد كبير — مبدعها ومؤلفها . ومن بين هؤلاء الناس سنجد : الموهوبين ومن لا موهبة لديهم ، وذوى الخيال الفنى الأصيل والمقلدين الذين يفتقرون إلى خيال مستقل ، والأيدى الخبيرة بالفن والتى ما تزال فى بداية التجربة ، والمتفكهين المرحين والأخلاقيين المتزمتين . والوعاظ الذين وهبوا أنفسهم للعقيدة والملحدين الجسورين ، والرومانسيين الخياليين والواقعيين . وفى كلمات أخرى يمكننا أن نجد بين حملة الفولكلور ( أى مبدعيه ومؤيديه ) من حيث اتجاهاتهم السيكولوجية والأيدلوجية ومن حيث درجة تمكنهم وموهبتهم ، ما لا يقل تنوعاً فى الأنماط الشخصية عما نجده فى الأدب الفنى المدون »[٨٢] . ولكننا نحمى أنفسنا من خطإ الوقوع فى أى مبالغة ، فنؤكد — بناء على نتائج البحوث العالمية أيضاً — أن من المقطوع به أن أمثال هؤلاء الرواة المبدعين ليسوا كثرة على الإطلاق ، شأنهم فى ذلك شأن كل العناصر المبدعة الفذة . فهم قلة قليلة لا يجود العصر بالكثير من أمثالهم ، سواء فى ذلك بين الطبقات الشعبية الدنيا ، أو الطبقات المثقفة العليا . لذلك نريد أن نكون على بينة من الصورة العامة النهائية للموضوع وهى : أن الطراز الأول من الرواة — الملتزم بالرواية الأصلية التزاماً يصل إلى حد التقديس — هو الشائع بين الشعب . فهو يعيش على إفراز القلة المبدعة من التراث الشعبى ، وعلى معالجتهم الجديدة الواعية للتراث الأدبى الذى ولدوا فوجدوه قبلهم .

---

( ٨١ ) البيلينا : Bylina ملاحم شعبية روسية .

( ٨٢ ) يورى سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .

## سمات خاصة للفرد الشعبي المبدع :

( ا ) **فى ميدان الحكايات :** تبقى فى حديثنا عن حملة التراث الشعبى نقطة هامة وهى: أن فن السرد — سواء كان من الطراز الأول أو الثانى — لا يمارسه بين الشعب سوى أفراد قلائل دائماً ، فليس كل فرد فى الجماعة قادراً على قص الحكايات الشعبية . ومن شأن هذا أن يكفل للراوى مكانة خاصة فى أعين أفراد جماعته . فلابد أن نتصور فيهم — كما أشارت كثير من الدراسات — تملكاً من ناحية اللغة ، ونزوعاً إلى الخيال ، وطبيعة خاصة متميزة على أى حال(٨٣) .

ونسوق فيما يلى حديث أستاذة الأدب الشعبى الألمانى ماريا برنجماير M. Bringemeier ، عن سمات الرواة الذين عرفتهم فى فترة عملها الطويل فى جمع ودراسة الحكايات الشعبية ، وهى سمات تؤيدها بشكل مذهل ملاحظاتنا الميدانية الخاصة على العدد القليل من الرواة الذين سجلنا لهم حكايات شعبية فى بعض أنحاء جمهورية مصر . تقول الأستاذة برنجماير :

« إن الرواة الذين عرفتهم لم يكونوا من أواسط الناس أبداً ، فليسوا فلاحين عاديين إطلاقاً تتحدد رؤيتهم بحدود طبقتهم وإنما كانوا دائماً « خارج دائرتهم الاجتماعية Outsiders » ، يتندر بهم الناس فى غير قليل من الحالات . وهم يتميزون عادة بنوع ما من الهوايات . ويميل معظمهم إلى الموسيقى، فيعزف الأوكورديون ، أو أنه كان مطرباً جيداً فى الماضى . وبعضهم يزرع الزهور ، والبعض الآخر يمارس التطبيب ، أو رؤية الطالع ، أو يقول نوعاً من أنواع الأدب »(٨٤) . وتشير طائفة أخرى من الدارسين إلى أن بعض الرواة يتخصصون فى الحكايات ، وآخرون فى الأساطير ، وغيرهم فى النوادر وهكذا ، ولو أن خبراتنا الميدانية فى هذا الميدان لا تؤيد وجود هذا التخصص فى قص الأنواع الأدبية الشعبية فى مجتمعنا ، مما يؤكد من جديد أهمية الدراسات الجديدة فى هذا الميدان .

(ب) **فى الأغنية الشعبية :** وكما هو الحال بالنسبة لأدب الحكايات الشعبية ، يتضح الدور الإبداعى للإنسان الشعبى فى الأغنية الشعبية كما هو فى سائر أنواع التراث الشعبى . فى هذا المجال أيضاً نجد التعديلات التى يدخلها الأفراد على النصوص والألحان التى سبق أن سمعوها ، ونجد التنويعات الراجعة إلى إبداع مباشر مارسه أفراد شعبيون . ولا يقتصر الإبداع هنا أيضاً على عصر بعينه ولا على منطقة بعينها ، فهو متواتر فى كل العصور وفى كل البلاد .

( ٨٣ ) قارن حديث « يان » Jahn عن رواة إقليم التيرول و Pommern, ، وكذلك حديث « فون هورمان » Von Hormann عن رواة إقليم التيرول Tirol ، عند أدولف باخ ، المرجع المذكور ص ٤٤٣ .

( ٨٤ ) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص٤٤٤ ، وهذه نفس النتائج التى توصل إليها « ماتياس تسندر » Zender فى دراساته ومجموعاته فى منطقة الايفل فى شمال غربى ألمانيا . قارن :

M. Zender. Sagen und Geschichten aus der Eifel, L. Rohrscheid Verlag, Bonn, 1966.

على أن هناك بعض النقاد بل ومؤرخي الفولكلور الذين لا ينسبون لهذه القدرات الإبداعية أي مستوى رفيع ويعتبرونها مجرد لعب بعناصر موجودة من قبل . فهذه الأغاني الجديدة فى رأيهم ليست سوى تكوينات من عناصر معروفة ، يعاد تركيبها تركيباً جديداً وحسب . وهذه العناصر مستمدة إما من أدب فنى رسمي أيًّا كان ، أو من أغان شعبية قديمة . فهذا الإنسان الشعبي الحديث فى رأيهم ليس هو الذى يغنى ، وإنما ينبض فى عروقه دم طبقة أخرى أو عصر آخر . والواقع أن هذا الكلام يمكن أن يكون صحيحاً لو أننا طبقنا عليه معايير النقد الفنى الرسمي بشكل صارم ، ومن وجهة النظر الفنية الفردية الصريحة . أما إذا أردنا أن نكون منصفين فى تقييمه ، فلابد لنا أن نعتبره إبداعًا ، مهما يكن تواضع وبساطة القوى المبدعة الصادر عنها *

كما أنه خطأ بالتأكيد أن يذهب البعض إلى حد الزعم أن كل مغن شعبي فرد يسيطر بشخصيته وذوقه على الأغنية الشعبية التى يرددها ، وأنه يعيد تشكيلها إراديًا وعن وعى . ذلك أنه لا يتخذ هذا الموقف سوى الفرد المبدع حقيقة. أما الغالبية العظمى فهى حريصة على القديم ملتزمة بالتراث غاية الالتزام بأمانة تكاد تصل إلى حد التقديس . وكل من حضر أداء بعض الأغنيات الشعبية يعرف جيداً مدى الخلاف على اللحن «الصحيح» ، والكلمات « الصحيحة » . أما المغنى الشعبي المبدع فهو وحده القادر — كما يحدث فى حالات كثيرة — على إخضاع الأغلبية لإرادته ، وفرض النص واللحن الذى يؤديه .

**(ح) فى مجالات أخرى :** ولسنا فى حاجة إلى استعراض هذه المسألة بالنسبة لسائر أنواع التراث الشعبي البالغة الكثرة ، من أدب ، إلى فنون ، وثقافة مادية . فى الفنون الشعبية مثلاً تجد الطابع العام الشائع ، سواء فى الخامات أو « الموتيفات » الزخرفية ، أو الألوان . . إلخ ، ولكنك تجد مع ذلك صانعًا شعبيًا يفوق صانعًا آخر ، ويجدد فى كل عمل يخرجه . مما يؤكد بما لايدع مجالاً للشك أن له أسلوبه الخاص ، ودوره الإبداعي المتميز فى هضم وإفراز هذا التراث القديم ، الذى تعاقبت عليه الأجيال عبر عشرات ومئات السنين .

ولعله مما يؤكد هذا أيضاً الإشارة إلى ميدان الرقص الشعبي ، فالرقصة واحدة فى زيها ، وحركاتها ، وإيقاعها ، وربما الموسيقى المصاحبة لأدائها ، ولكنك تلحظ دائماً تمايزاً فى الأداء بين الراقصين ، على نحو يؤيد ما نذهب إليه هنا ، مع وضع هذا الإبداع فى الحدود الخاصة به دون إطلاقه فى مبالغة وإسراف .

كذلك الحال بالنسبة لسائر أنواع العناصر الشعبية من بناء المسكن ، والزى ، والعادات وألعاب الأطفال ، بل والمعتقدات الشعبية . فنلاحظ بالنسبة لهذا الميدان وخاصة السحر أن السحرة يتفاوتون كأفراد

فى تنوع وعمق ثقافتهم السحرية وخبرتهم ودرجة عملهم . . إلخ . بحيث إننا كنا نجد فى دراستنا لعدد من المشتغلين بالسحر فى بعض جهات مصر أن الموجودين منهم فى منطقة واحدة أو حتى من تتلمذوا على بعضهم لا يكتبون نفس الوصفة أو يرسمون نفس الشكل بنفس الدقة والمواصفات . فهذه الاختلافات وغيرها ترجع إلى عوامل فردية [٨٥] .

**خلاصة :**

من هذا يتضح أن ما أوردناه من شواهد يؤيد ما ذهب إليه هابرلاندت M. Haberlandt عندما قرر : « أن من أطرف وأهم واجبات علم الفولكلور أن ينتبه إلى وجود أولئك الأفراد المبدعين — الذين يمكن معرفتهم بالاسم — فى كل مجال من مجالات الثقافة الشعبية الحية بين الناس . وعليه يتحتم علينا أن نعدل بعض الشىء من مفهوم : « الثقافة الشعبية الجماعية » . ذلك أن الإبداع الثقافى الفردى كامن فى كل ثقافة جماعية من هذا النوع ، والفرق بين شعب وآخر وعصر وآخر هو فى عدد وأساليب هذه الشخصيات الإيجابية المبدعة » .

حقيقة أن علم الفولكلور لا يركز بالدرجة الأولى على فردية الإبداع الشعبى ، أى على الصورة الفردية التى يخرج بها التراث إلى الناس . وإنما هو يهتم أولاً وقبل كل شىء بالشىء المشترك الشائع بين الأغلبية : ولكننا نوضح هنا أن فهم هذا الشىء المشترك الشائع لا يتسنى إلا عن طريق أخذ هذا الشىء المتفرد فى الاعتبار أيضًا ، ودراسة حياة حملة هذه المنتجات الشعبية المتفردة المتسمة بسمة مبدعيها . فكثير من الصور التى اتخذها التراث المشترك لا يمكن فهمها حق الفهم دون اعتبار دور القوى المبدعة للإنسان الشعبى الفرد . فتحديد إسهام هذا الإنسان الفرد فى التراث الجماعى للشعب أمر لازم تحتمه اعتبارات منهجية فائقة القيمة .

**القوة الإبداعية للشعب :**

تتعرض إبداعات الأفراد الموهوبين من أبناء الشعب لنفس المصير الذى تتعرض له عناصر التراث « النازلة » من الطبقات المثقفة العليا . فبالرغم من أن مبدعها الأصلى قد يكون معروفًا بالاسم فى البداية ، إلا أنها سرعان ما تدخل كتراث مجهول المؤلف ضمن الذخيرة الشعبية الفنية ، التى لا يمكن لمبدع فردى أن يدعى إزاءه أى حق شخصى . وسرعان ما يتسامى فوقها نفر من الأفراد المبدعين من جيل لاحق فيطوعونها لذوقهم ويخضعونها لإرادتهم . وهنا تبدأ على وجه الخصوص عملية التعديل والتحوير التى

( ٨٥ ) قارن علياء شكرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ وما بعدها ، وكذلك محمد الجوهرى ، استخدام أسماء الله فى السحر ... الملحق الثانى ( تقرير الدراسة الميدانية ) .

يشارك فيها الكثيرون من حاملي التراث الشعبي – عن غير وعى فى أغلب الحالات – والتى يبدو فيها تأثير أوجه القصور الراجعة إلى التواتر الشفاهى . كما يحدث بالنسبة للحكايات الشعبية أو الأغانى مثلاً ، وأعنى هنا التعديلات التى تطرأ على النص بفعل قصور فى الذاكرة ، أو خطأ فى السمع أو الربط غير الواعى بين « موتيفات » من حكايات أو أغان مختلفة . . إلخ . وهكذا يشارك فى تشكيل ما نسميه التراث الشعبي عادة عدد لا حصر له من الناس ، عن وعى أو دون وعى منهم . لذلك فإننا نضع نصب أعيننا تلك الكثرة الهائلة فى عدد المشاركين فى التراث الشعبي عندما نقول : **إن الشعب** (أى أفراداً كثيرين من بين صفوفه ) **قد خلق التراث الشعبي أو ساهم فى خلقه**. وهذا الظرف الذى يستبق تقريباً كل عنصر فردى واضح هو الذى يجعلنا نقول بالنسبة للأغانى الشعبية مثلاً أنه : « كما لو كنا قد شاركنا جميعاً فى خلقها »(٨٦) . وقد قدم أرنست ماير E. Meier وصفاً بارعاً لهذا الوضع ، ولو أنه ينصب بالطبع على الحالة النموذجية فقط . يقول ماير : « إن الأغنية الصغيرة كالأغنية الطويلة سواء بسواء إنما هى إنتاج شخص مبدع ذى موهبة شعرية . ولكن حينما يوجد فى مثل هذه الأغنية تعبير معين ، أو اصطلاح ، أو صورة غير موفقة كل التوفيق أو غير مفهومة للكافة ، يعمد الشعب إلى تغييرها من تلقاء نفسه ، ويجعل كل أجزاء الأغنية يسيراً على نطقه ويسيراً على فهمه على السواء . وبهذه الطريقة يساهم الناس كافة فى خلق الأغانى الشعبية ، وهذه المشاركة هى التى تسمو بالمستوى الفنى للأغنية الشعبية إلى الحد الذى يجعلها – بشكلها الذائع المتداول – فوق مستوى الفرد المبدع »(٨٧) . ولا يمكن أن نعثر على صورة لهذه العملية أكثر وضوحاً من تلك التى تظهر بها فى ميدان اللغة ، وهى ذلك الجانب من التراث الذى تشارك الجماعة كلها فعلا فى حمله وتناقله ، والتى تعتبر بذلك مثالاً فريداً للإبداع الجماعى ، لايدانيها أى عنصر آخر من عناصر التراث الشعبي . على أننا نجد مع ذلك نفس العملية فى شتى عناصر التراث الأخرى ، كالعادات ، والأزياء والمعتقدات . . إلخ على نحو لا يستوجب منا أن نتوقف عنده بشكل خاص .

* * *

## سادساً : رؤية تغير التراث الشعبي من منظور سوسيولوجى

لو ألقينا نظرة عامة على حصيلتنا اليوم من عناصر التراث الشعبي الأصيلة ، لتبينا أن الكثير منها يحتضر فعلاً أو فى سبيله إلى الاحتضار فى المستقبل القريب . فالمساكن فى الريف وفى المدن على السواء لم تعد فى الغالب الأعم من الحالات تبنى وفقاً للأسلوب والنظام التقليدى المتوارث . وحتى لو حافظ أحدهم على النظام القديم للمسكن الريفى ، فإنه يعطى نفسه حرية التغيير تبعاً لهواه أو وفقاً لما تمليه عليه ضرورة ملحة . قد يقول البعض إن هناك مناطق ريفية لازال نظام البيت الريفى القديم سائداً فيها ، ولكن

(٨٦) النص عن « تيودور شتورم » Storm أورده « باخ » على صفحة ٤٥٠ .

(٨٧) النص عن أرنست ماير ، أورده باخ على نفس الصفحة .

الحكم العام ، سواء عندنا فى العالم العربى أوخارج العالم العربى ، أن هذا الأسلوب وهذا النظام فى سبيلهما إلى التقهقر . فلن يستطيعا الصمود طويلاً أمام زحف التصنيع وزحف التحضر . وقد جعلت الكثافة المتزايدة للمدن والوحدات العمرانية عموماً ، من التخطيط — بكل أنواعه — ضرورة حيوية لاغناء عنها . ونفس الكلام يمكن أن يقال ولكن بدرجة مخففة عن الزى الشعبى . أما اللهجات المحلية فقد بدأت هى الأخرى تتعرض لضربات عنيفة تهدد كيانها . ومن أبرز مصادر توجيه هذه الضربات : لغة الصحافة ، والإذاعة المسموعة والمرئية ، وما إليها من وسائل الاتصال الجماهيرى . هذا بالاضافة إلى أنواع المؤسسات التربوية والاجتماعية الحديثة التى من شأنها أن تجمع أبناء مناطق مختلفة — وبالتالى أصحاب لهجات مختلفة — فى مكان واحد ، يكون عاملاً على صهر وتلقيح هذه اللهجات ببعضها ، على نحو يؤثر على معالم كل منها على حدة تأثيراً لا ينكر . من أخطر هذه المؤسسات وأبعدها تأثيراً ، المدارس ومعاهد التعليم على اختلافها ، ومعسكرات الجيش ، خاصة حيث يجرى العمل بنظام التجنيد الإجبارى . كذلك المعتقدات والخرافات الشعبية سائرة هى الأخرى إلى التقهقر ، ولم تعد بصورتها التقليدية النقية إلا فى القليل من المناطق ، أما فى سائر أنحاء البلاد وقطاعات المجتمع فتمتزج بها أو تحل محلها بشكل تدريجى المعتقدات والأفكار وكذلك الخرافات الحديثة[٨٨] .

والملاحظ على كل الأمثلة التى ضربناها أنه لم يكن هناك عامل قهر خارجى يدعو الناس إلى الحفاظ على القديم . فظروف العصر هى عامل التأثير الأبقى والأدوم وهى قادرة على فرض نفسها فى النهاية ، وإن اختلفت سرعة هذا التأثير واختلفت كذلك قوته من مكان إلى آخر ومن عصر إلى آخر ومن فئة اجتماعية إلى فئة أخرى ، ولاحاجة بنا إلى استعراض جميع ميادين التراث الشعبى للتدليل على هذه الحقيقة ، وحسبنا الاكتفاء بتقرير هذا المبدأ العام .

على أن هذا القديم لا يذهب هكذا أدراج الرياح ببساطة ، ولا يختفى كلياً دون أن تبقى أية مخلفات أو رتوش فى الصورة العامة . ولدينا مثل واضح على ذلك من دنيا العادات والتقاليد والأعراف الشعبية . فقد بدأت هذه العادات والأعراف التقليدية تفقد هى الأخرى سطوتها القديمة ، خاصة منذ أخذ القانون الوضعى يحل تدريجياً محل القانون الشعبى التقليدى ( العرفى ) ، ومن ثم يسلبه سطوته المتوارثة ، وهى السطوة التى كانت السند الأساسى لكل عادة ولكل تقليد شعبى . وكلما امتد تأثير القانون الوضعى واتسعت دائرة نفوذه ، كلما تقلصت دائرة نفوذ العادات والأعراف الشعبية . ولم يعد بوسع هذه العادات

(٨٨) قدم « فيلهلم بريبول » معالجة وافية للجانب السوسيولوجى فى دراسة الفولكلور ، ركز فيه بصفة خاصة على إسهام النظرة السوسيولوجية فى توضيح رؤية تغير التراث الشعبى . قارن مقاله :

W. Breqol,,, Das Soziologische in ber Volkskunde", in : Rheinisches Jahrbuch fur vällkskunde' 4. Jahr., Bonn, 1953, PP· 245 275.

خاصة صفحات ٢٦٢ — ٢٦٥ .

والأعراف أن توقع العقاب بالمخالف ، كما كان يفعل القانون التقليدى ، وأقصى ما أصبحت تفعله هو أن تثير نفور المجتمع واستهجانه للمخالف . وفقدت العادة بذلك كثيراً من المراسيم والتفاصيل المصاحبة لها . حقيقة إن الفرد يخرج هكذا صراحة وكلية عن العادة والعرف ، فالإلزام الاجتماعى ما زال قائماً . ولكن من المألوف أن نجده يتحرر من بعض عناصرها ويتخفف من بعض قيودها . وهكذا بقيت لدينا بعض العادات القديمة المرتبطة بإحياء مواسم السنة ، والأحداث الكبرى فى حياة الفرد والأسرة وهكذا . أما دنيا العمل التقليدى فقد فقدت كل عاداتها وتقاليدها المتوارثة أو كادت تحت سطوة التنظيم الصناعى الحديث والأوضاع الاقتصادية المرتبطة بهذا النظام الجديد . غير أن نفس ظروف هذا المصنع الحديث قد شجعت على وجود عادات جديدة واتخاذها هى الأخرى شكلا محدداً وثابتاً إلى حد ما ( أى تقليدياً أو جمعياً على نحو ما ) . ولو أننا يجب أن نلاحظ أن الكثير من هذه العادات الجديدة له أساس فى التنظيم الرسمى الجديد ، وليس نمواً تلقائياً كاملاً .

فإذا افترضنا أن التاريخ الشعبى كان قد عمل فى مرحلة سابقة على تنمية كل هذه الأنواع إنماءً كاملا بحيث أخضع لها كل مجالات الحياة — المادية والروحية على السواء — فإننا يمكن أن نتبين بوضوح قلة العناصر المتبقية من هذا التراث القديم العريض . إذ استبدل الكثير منه عن طريق النظم الثقافية ( الرسمية ) الحديثة : كالقانون ، والمدرسة ، ولوائح العمل . . . إلخ . فالمدرسة تضطلع الآن بتربية الجيل الجديد ، بحيث لم يعد التراث الشعبى المتوارث يلعب إلا دوراً ثانوياً فقط فى هذه العملية . كذلك أخذت ثقافة الفئات الاجتماعية العليا تغرق كل العناصر التقليدية فى مجال الترفيه والتسلية . وأخذت المؤسسات الجديدة تحل محل الصور التنظيمية التقليدية . . وهكذا .

على أننا يجب أن نؤكد مجدداً على أن هذه الصورة العامة تختلف من منطقة إلى أخرى، ومن طبقة إلى أخرى . ولكن لا جدال — برغم تباين السرعة والدرجات — فى أن التراث الثقافى الشعبى فى طريقه إلى التقهقر . ومن ثم يجعل هذا الوضع من التساؤل عن حقيقة التراث الشعبى فى مجتمعنا الحديث تساؤلاً جوهرياً وملحاً ، خاصة وأن الأشكال ، والمضامين ، والقيم المتوارثة آخذة فى التوارى باستمرار .

لا يمكن أن يثور خلاف على أن علم الفولكلور يختص بدراسة عنصر التماثل والتشابه فى القطاعات الاجتماعية الكبرى ، وليس بالصور والتنويعات الفردية . فهذا التماثل وهذه العمومية النسبية هما السمة المميزة للمادة التى نتناولها فى هذا العلم . ولكننا نضيف أن هذا التماثل وهذه العمومية يرجعان من وجهة نظر علم الاجتماع إلى عامل التكيف ، بغض النظر عن الوسيلة التى يتحقق بها هذا التكيف . فالناس الذين يعيشون معاً ، ويواصلون جيلاً بعد جيل الخلق فى نفس الميدان ، يصلون إلى نوع من التشابه فيما بينهم ، ويتوصلون من خلال هذا إلى خلق وسيلة تتسم بهذه السطوة الكفيلة بالحفاظ على هذه العناصر المشتركة . ويقدس الناس هذه السطوة باعتبارها إرثاً مشتركاً . وهى تمثل عنصر القهر الاجتماعى الذى يحول بين الفرد وبين تجاهل عناصر هذا الإرث عمداً . فهو يتحول بذلك إلى وسيلة من وسائل الضبط

الاجتماعى كما يقول رجال الاجتماع حيث تسهر الجماعة كلها على التزام أفرادها بهذه القواعد ، والعادات ، والآراء المتوارثة .

فإذا حدث ورصدنا تغيراً فى هذه العناصر المتوارثة ، فإننا يمكن أن نرجع ذلك إلى عديد من الأسباب والعوامل . ولكن العامل الحاسم دائماً هو : أنه ما إن تتغير ظروف الحياة ، حتى يبدأ المجتمع فى التخلى عن بعض عناصر التراث التى لم تعد قادرة على الاتساق مع الظروف المتغيرة الجديدة ، برغم ما تتصف به تلك العناصر من سطوة ومن قدرة على البقاء والاستمرار . فصلاحية عناصر التراث واستخدامها فى الحياة الواقعية مرتهن بأشكال الوجود الاجتماعى بالدرجة الأولى . ومن النماذج الشهيرة على الثورات التى حدثت فى دنيا المأثورات الشعبية موجات التحضر والتصنيع والثورات الهائلة البعيدة المدى فى وسائل الاتصال بين الناس. إلخ . فقد أدت هذه جميعاً إلى القضاء على بعض عناصر التراث أو تعديلها لأنها لم تعد متسقة مع البناء الاجتماعى الجديد .

ويدرك القارئ من هذا العرض السريع أن النظرة السوسيولوجية هى المعين الأول لنا على رصد حركة تغير عناصر التراث فى الماضى ، من خلال ربطها على هذا النحو بأشكال الوجود الاجتماعى . ومن خلال التعميمات يمكننا أن نستشرف اتجاهات هذا التغير فى المستقبل ، أى قبل أن تحدث ، الأمر الذى يتيح لنا أن نرسم لأنفسنا سياسة واعية فى مجال رعاية التراث الشعبى .

# الفصل الثانى عشر

## الاتجاه النفسى ودراسة الطابع القومى

ينصب الحديث عن هذا الاتجاه فى تحديد عدد من ميادين الدراسة وموضوعات الاهتمام التى التزمت خطاً سيكولوجياً فى تحديد حملة التراث ، أو وصف طبيعة مواد التراث الشعبى . وخاصة تلك الفئة من علماء الفولكلور الذين يصفون « الفكر الشعبى » بأنه يمثل نوعاً خاصًا متميزاً ، يختلف عن « الفكر الرسمى » ، أو « الفكر العلمى » أو ما شئنا من أسماء . كما ينصب الحديث عن هذا الاتجاه فى المقام الثانى — على تحديد المصادر النفسية ، أو دوافع التمسك بالتراث الشعبى . وأخيراً عن إسهام علم الفولكلور فى دراسة الطابع القومى لشعب معين ، وهو الهدف الذى يعتبره كثير من علماء الفولكلور المطلب النهائى من مولد دراسات هذا العلم ، والثمرة الأخيرة لكل ما يبذل فى هذا الميدان من جهود ودراسات .

## أولاً : التحليلات السيكولوجية لطبيعة مواد التراث الشعبى

أشرنا فى سياق سابق[1] إلى أن هوفمان كراير Hoffmann Krayer قد أوضح منذ عام ١٩٠٢ أن « الشعب فى الأمة » هو موضوع الدراسة ومحور الاهتمام فى علم الفولكلور ، وهو يعنى بهذه العبارة الراق الأدنى فكرياً واجتماعيًا فى أى شعب من الشعوب الراقية ثقافياً . وقد لجأ هوفمان كرايد وغيره من الباحثين إلى بعض المفاهيم والمعايير النفسية لتحديد معالم هذا الراق الأدنى ، أو هذا « الشعب » . فسمعنا مثلاً أن « الشعب » هو أولئك الناس الذين يتميزون بنوع من الفكر البدائى ، المنمط ، ولا تتميز شخصيات أفراده بقدر واضح من الفردية ، وبأنهم لا يبتكرون الثقافة التى يتداولونها ، وإنما يستنسخونها نقلاً عن أبناء الطبقات أو الشرائح الأرقى اجتماعيًّا وفكريًّا .

ثم صادف هذا المفهوم قدراً أكبر من الإيجابية فى تعريف ديتريش Dieterich له حيث وصفه باسم « الراق الأدم » الذى تنبت فيه الثقافة الشعبية ، التى لا تمثل مع ذلك ثقافة الطبقات الأعلى. فمع أن هذا الشعب عند ديتريش أصبح «خلاقاً » و «مبتكراً » لثقافته الشعبية ، إلا أنه ليس مع ذلك مصدراً لثقافات الطبقات الأرقى. وسيظل هذا الراقى الأم فى المستقبل أيضًا — كما كان فى الماضى — محو

(١) انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب .

الاهتمام الأساسي لدراسات علم الفولكلور . ويبدو هنا بوضوح تأثير ديتريش بعض الشيء بكثير من الأفكار الأنثروبولوجية التي روجها أدولف باستيان Bastian(٢) والذي ربط فيه «الأفكار الأساسية»(٣) التي تنتشر بين كافة البشر — الشائعة في الثقافات البدائية بتلك الأفكار الأساسية التي تعيش في عقول الطبقات الدنيا في المجتمعات ذات الثقافات الراقية .

وقد ظلت تلك الأفكار حية ومؤثرة فيما بعد، وظهرت أصداؤها في أفكار « موجك » Mogk عن «أشكال الفكر الترابطي » التي تؤكد بشكل متحيز كل التحيز العناصر العقلية في الفكر الشعبي ، حتى نظرية هانز ناومان عن « ثقافة المجتمع البدائية »(٤) .

ويتضح من تلك المواقف الأساسية أن الفولكلور يعتمد أوثق الاعتماد على الأنثروبولوجيا الثقافية — بمفهومها الأوربي ( أي الأثنولوجيا ) — ويقترب منها اقتراباً شديداً ، بحيث يعتبر دراسة القطاعات البدائية في الشعوب المتقدمة . ولذلك استدعى التحديد الواضح للراق الأدنى — بوصفه موضوع الدراسة

---

( ٢ ) انظر مؤلفات باستيان :

A. Bastian, *Der Mensch ni reb Ceschichte. Zur Begrundung einer Psychologische Weltanschawung'* chawng, 3. Vols., 1860, Beitrag Zur vergleichenden Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnologie, 1868, und wie das Volk denkt. Beitrag zur Beantwortung Sozialer Cragen auf Gruudɭage Ethnischer Elementargedanken in der Lehre wom Menschen, 2 Vols., 1986.

( ٣ ) الفكرة الأساسية في رأي باستيان هي شكلا أساسياً من أشكال الفكر شائع بين الناس ، أو يمكن أن ينشأ آلياً وبشكل مستقل عن أفكار أخرى مشابهة في بيئات ثقافية أخرى ، وذلك بسبب الوحدة النفسية بين البشر . وقد صاغ باستيان هذا المصطلح في عام ١٨٦٠ . وعلى الرغم من أن مفهوم الفكرة الأساسية كان محدداً في الجزء الأكبر من كتابات باستيان ، إلا أنه لم يوضح تطبيقه على الإطلاق . ومن أسباب ذلك أننا لا نستطيع أبداً أن نعثر على فكرة أساسية بحتة ، وإنما هي تبدو دائماً كفكرة شعبية Volkergedanke مميزة لإقليم جغرافي معين . وبعبارة أخرى ، تتحدد صورة الفكرة الأساسية من خلال الظروف الجغرافية القائمة .

وقد قدم بواس Boas عرضاً مختصراً وواضحاً لمفهوم الفكرة الأساسية ، قال فيه : « إن من شأن تصنيف التجربة — كما تتضح بصفة خاصة في انفصال الشيء والصفة وإعادة تجسيد الصفات — أن يؤدي على الفور إلى أشكال فكرية عامة تعد تعبيراً عن العمليات العقلية نفسها برغم تنوعها الشكلي . ويندرج تحت هذه الفئة أيضاً الظهور العام للاختراعات والمعرفة الموضوعية عن العالم ونتائج العمل البدني ، والمعرفة الميتافيزيقية الراجعة إلى مناهج التصنيف والمعرفة الدينية القائمة على استجابة الإنسان العاطفية للقوى التي تتحكم فيه ، والتي يتحكم هو فيها ، وتقنين الأسلوب الفني ، وأخيراً الأخلاق . انظر مادة « فكرة أساسية » في قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ص ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

( ٤ ) انظر كتاب ناومان :

Naumann, Hans, Primitive Gemeinschafts-Kultur, Leipzig, 1920.

فى علم الفولكلور — الإشارة إلى الراق الأعلى الذى يتداول ثقافة راقية ذات تطور تاريخي واضح المعالم ، وذات مركز قيادى فى المجتمع ، وتأثير واسع المدى يعمل على إثراء ثقافة الراق الأدنى باستمرار .

وقد حاول هانز ناومان كما رأينا من قبل أن يرسم خطوط هذا التفاعل بين « الراق الأعلى » و« الراق الأدنى » فى نسق فكرى متكامل . وعلينا أن نؤكد إحقاقاً للحق وإنصافاً للرجل من الاتهامات التى كالها له الباحثون أنه لم يكن يعنى بهذه التسميات « أعلى » و« أدنى » أى نوع من التقييم الاجتماعى لدور كل فريق من هذين الفريقين ، واستعان ناومان كما أوضحنا بمفاهيم الفرنسى « ليفى برول » عن عقلية الشعوب البدائية فى وصف الظروف والخصائص الفكرية والنفسية لهذا الراق الأدنى « البدائى » .

وأثارت آراء ناومان حملات النقد فى الشرق والغرب على السواء — حيث انتقدها النازيون والسوفييت بنفس الحرارة ، وإن كان بناء على دوافع مختلفة أشد الاختلاف — واتجهت المناقشات بعدها إلى التركيز على البعد النفسى فى تحديد موضوع الدراسة فى علم الفولكلور ، واستبعاد الجانب الاجتماعى من الموضوع . فظهرت بعد ذلك نظرية أدولف شبامر Spamer عن « نمط الإنسان الشعبى » بوصفه يمثل موضوع الدراسة فى علم الفولكلور . وكان من الطبيعى أن يركز جانباً كبيراً من جهده العلمى على تحديد موقفه الفكرى الأساسى ونوعية تفكيره ونفسيته . وأوضح شبامر بكل ثقة وبكل تأكيد أن العوامل الأساسية المحركة للتاريخ الثقافى لا يمكن دراستها وتحليلها إلا من خلال المظاهر التى تتضح فيها المواقف الفكرية والنفسية الأساسية . وأصبحنا بعد ذلك وقد اتجه البحث خطوة أبعد فى اتجاه الاعتماد على البعد النفسى ، حيث أصبح الإطار الاجتماعى لموضوع الدراسة يعتمد على الإطار النفسى ويترتب عليه . ففى داخل كل شعب توجد بعض المواقف الفكرية العامة ( أو الجماعية ) التى تتطابق مع بعض الجماعات الاجتماعية أو التكوينات الاجتماعية ذات الفكرية الخاصة . ولا نبالغ إذا قلنا إن ذلك النوع من الفكر قد جعل الفولكلور يتحول إلى « علم سيكولوجى » فى المقام الأول ، حيث يتخذ من البعد النفسى هادياً له ومرشداً ، ثم يعود ويطبق نتائجه تلك فى فهم وتحديد الجماعات الاجتماعية لأبناء تلك الثقافة .

وقد تهدد علم الفولكلور من وراء ذلك أن يقتصر هو الآخر على التشبث ببعض العناصر النفسية الأساسية القابلة للتحليل . حقيقة إن تلك الأبعاد النفسية يمكن أن تمثل إسهاماً عظيم الأهمية فى فهم الإنسان — على نحو ما يؤكد ريتشارد فايس — ولكن الاقتصار عليها يمكن أن يحجب عن ناظرينا رؤية الطبيعة الكلية للإنسان ، ومقومات تفرده وتميزه .

ولذلك جاء مفهوم ريتشارد فايس عن « الثقافة التقليدية » ليسد ثغرة هامة فى البحث الفولكلورى ويحل مشكلة ثنائية الأعلى والأدنى بجوانبها النفسية والاجتماعية على السواء ، ويحافظ على تلك الطبيعة الكلية للإنسان ويؤكدها . فالثنائية التقليدية التى أكدها ناومان ومن ذهب مذهبه ليست موجودة بين

الناس أى خارجهم ، وإنما هى موجودة داخل الإنسان . فى داخل كل إنسان يوجد الجانب الثقافى الرسمى والجانب الثقافى التقليدى . ومن ثم يصبح كل إنسان فى المجتمع – وأيًّا كان موقفه الاجتماعى أو مشربه الفكرى والنفسى – موضوعاً للدراسة فى علم الفولكلور . ويصبح إنسان ما أقرب إلى موضوع الدراسة الفولكلورية كلما تعاظم نصيبه من الثقافة التقليدية ، أى كلما توثقت صلته بالمجتمع وتراثه . ولذلك نقول إن المعيار النفسى امتزج عند فايس بنبرة سوسيولوجية واضحة .

عند هذا الحد استقر البعد النفسى فى دراسة عناصر التراث الشعبى بشكل واضح، أصبح يسمح لنا بأن نتساءل عن انعكاس هذه النظرة على مناهج الدراسة فى المجالات المختلفة التى يتناولها علم الفولكلور . ولعله من اللازم فى هذه النقطة أن نؤكد أن التفسير النفسى للتراث الشعبى لا يمكن أن يحقق الثمار المرجوة منه أو يتقدم دون معاونة كاملة من علوم أخرى مساعدة . وقد كان على علم الفولكلور أن يستعين بعلوم أخرى مساعدة كالأنثروبولوجيا ، والتاريخ ، وعلم الاجتماع وغيرها .

وقد ظهر التفسير النفسى لعناصر التراث الشعبى بصورة واضحة فى بادئ الأمر من خلال ارتباطه بالأنثروبولوجيا الثقافية ( الأثنولوجيا ) ، كما يظهر ذلك على سبيل المثال فى مؤلف « أندريه » Andree « نظائر ومماثلات أثنولوجية »(٥) ، الصادر عام ١٨٧٨ . حيث سعى هذا الاتجاه إلى اقتناص العناصر المتشابهة – خاصة فى ظواهر المعتقدات الشعبية – بين مختلف ثقافات العالم ، وإرجاع ذلك التشابه إلى التماثل النفسى ، أو ما أطلقنا عليه من قبل « وحدة الطبيعة البشرية » . ففى كل المجتمعات توجد فكرة الحسد أو العين الشريرة ، ويوجد الاعتقاد فى كائنات خرافية فرق طبيعية من طبيعة مغايرة لطبيعة البشر ، وتوجد أنواع متعددة من القرابين . . . وهكذا . وقد وصل هذا الاتجاه إلى مدى بعيد ، ربما جانبه الصواب فى كثير من المواضيع – فى كتاب جيمس فريزر G. Frazer « الغصن الذهبى »(٦) حيث أودع فريزر دفتى هذا الكتاب مئات أو آلاف المعتقدات والممارسات الخاصة بشعرات الثقافات ، وربط بينها على نحو مخالف لواقع الأمر فى أغلب الأحيان ، أو دون أن يقدم الدليل الأمبيريقى المقنع على هذا . حقيقة إن الأشكال الخارجية للمعتقد أو الممارسة الشعبية تبدو متقاربة ، ولكن هل تنطوى على نفس المضامين ، وهل تؤدى نفس الوظائف ؟ لقد حاول أتباع ذلك الاتجاه اللجوء إلى مفهوم « الرواسب الثقافية » Cultural Survivals الذى استخدم بشكل مطاط فيه من المرونة ما يجاوز

---

(٥) Andree, R., Ethnographische Parallelen und vergleichen, I-II, stuttgart und Leipzig, 1878-1889.

(٦) انظر الجزء الأول من الترجمة العربية للطبعة المختصرة من هذا الكتاب تحت إشراف الدكتور أحمد أبو زيد ، مرجع سابق .

الدقة العلمية فى كثير من الأحيان[٧] .

أما فى مجال دراسة الأساطير والقصص الشعبى فقد حاولت « المدرسة الفنلندية » أن تربط منهجها التاريخى الجغرافى بنظرة نفسية إلى مادة الدراسة، أى تضيف البعد السيكولوجى إلى البعدين التاريخى والجغرافى للعنصر الأدبى الشعبى المدروس . فأصبحت تهتم فى دراستها للتناقل الشفاهى للعمل الأدبى بالعوامل النفسية التى تؤثر على خط هذا التناقل وسرعته وفاعليته ... إلخ. ليس هذا فحسب بل إننا نجد بعض أعلام تلك المدرسة – مثل فريدريس رانكه F. Ranke – يدفع الدراسة فى هذا الميدان إلى الجانب النفسى دفعاً قوياً محاولا بذلك أن يخرجها من غموض التفسيرات الميثولوجية ومتاهاتها[٨] . وأصبح العمل العلمى فى هذا الميدان يردد فى وقت واحد كلمتى « الحكاية والخبرة الإنسانية المرتبطة بها » . فالأساطير لا يصح أن تعتبر مجرد حكايات عن الآلهة فحسب ، وإنما مستودعات للتجربة الإنسانية فى نفس الوقت . وبذلك خطا رانكه بدراسة الميثولوجيا خطوات أبعد على طريق أكثر أماناً لدراسة الأساطير .

وقد ظهر المنهج النفسى بأوضح صوره فى الأسئلة التى صاغها أدولف شبامر فى الكراسة الخامسة من كراسات أطلس الفولكلور الألمانى[٩] ففى الأسئلة التى احتوتها الكراسة كاد شبامر أن يغفل البعد الجغرافى الكارتوجرافى إغفالاً تاماً بسبب التركيز على البعد النفسى لبعض عناصر التراث الشعبى ، خاصة المعتقدات الشعبية ، والعادات ، والآراء والمعارف الشعبية . لذلك تركز تلك الأسئلة على « آراء الشعب » فى حياتهم اليومية من قبيل السؤال عن دلالة بعض السمات الجسمية المعينة على بعض السمات النفسية لدى أصحابها . « ورأى » الأخباريين فى تلك السمات ، ومدى تأثيرها على سلوك صاحبها .

---

(٧) الرواسب الثقافية هى عناصر ثقافية تترسب من مواقف ثقافية قديمة كانت أكثر تكيفاً معها . ومن التعريفات الأخرى للاستخدام الحالى لهذا المصطلح ، تعريف هوبل Hoebel : « الراسب الثقافى عنصر أو مركب ثقافى تغيرت وظيفته الأصلية بمرور الزمن ، بحيث أصبح استعماله مجرد اتفاق شكلى » . ويعرفه جاكوبز وستيرن قائلين : « الراسب فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية هو سمة ثقافية مستبقاة بوظيفة ضئيلة أو بدون وظيفة على الإطلاق . ولكن يفترض أنها كانت تؤدى وظيفتها على نحو أكثر أهمية فى عصر سابق . وهى بذلك تدلنا بشكل مفيد – فى سياق النظرة التاريخية – على أشكال ثقافية أقدم » . وهناك اختلافات حادة حول المضمون الحقيقى للمفهوم أى حول دوره كعنصر ثقافى يؤدى وظيفة معينة . وقد استعرض هولتكرانس فى قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور وجهات نظر كبار علماء الأثنولوجيا فى هذا الموضوع . انظر القاموس المشار اليه ، مادة رواسب ثقافية ، ص ص ٢١٤ – ٢٢٠ .

(٨) Ranke, Fr., Volkssagenforschung, 1935.

(٩) وقد عرض شبامر للأسس النظرية لوجهة نظره فى المقال التالى :

Spamer, A., *Um die Prinzipien der Volkskunde,* in : Hessische Blatter fur Volkskunde, 23.

أما فيما يتعلق بموضوع الكراسة الخامسة فارجع إلى الفصل العاشر الخاص بأطلس الفولكلور .

فهذه الأسئلة وأمثالها تحاول تكوين صورة عن «فكرية الإنسان الشعبي» أو تصوره للعالم المحيط به. فهو إن شئنا نوع من قياس الرأى العام، ولكنه ليس رأيا عامًا عابراً من نتاج لحظة معينة أو حدث معين، وإنما هو رأى عام شعبي يمس جوهر النفسية الشعبية ويلقى الضوء على مكوناتها المختلفة.

والواقع أن شبامر لم يقتصر على هذه الأسئلة، وإنما قام بنفسه بإجراء بعض الدراسات المونوجرافية التى اجتهد فيها لإلقاء الضوء على دوافع ممارسى بعض ألوان السلوك الشعبى، من هذا مثلاً دراسته عن «عادة الوشم فى بعض الموانى الألمانية»(١٠)، حيث اهتم بدوافع الأفراد الذين يمارسون هذه العادة وتصورهم لها.

وانتقلت عدوى الاهتمام النفسى إلى دارسى اللهجات ذوى الاهتمامات الفولكلورية فى ألمانيا وسويسرا وإيطاليا حيث حاول بعض الدارسين المزاوجة بين المنهجين التاريخى والجغرافى والنظرة السيكولوجية. وتأثروا فى ذلك بنظريات كل من ناومان وشبامر على السواء. ذلك أن اللهجات تعد من أصلح الموضوعات التى تكشف عن عناصر التراث الثقافى النازل» وتفسر هذه الظاهرة وتتعقبها. وهناك دراسات شهيرة عن ذلك «لفريدريش ماورر» Maurer و«شتروه» Stroh و«هوجوموزر» H. Moser خاصة الأخير عن «الحدود اللغوية وأسباب تكونها»(١١). حيث حاول أن يتجاوز مجرد دراسة العلاقة بين اللغة والمتحدثين بها لكى يسلط مزيداً من الضوء على ما أطلق عليه اسم «الإحساس اللغوى». كما أوضح أن هناك وراء «جماعات التعامل اللغوى» المعروفة فى جغرافية اللهجات، توجد بعض العوامل المحركة النفسية ذات الطبيعة الأولية. وهى العوامل التى تعمل على تشكيل الوعى الخاص المتميز للجماعات الإنسانية وصياغته على نحو معين.

ومن الموضوعات الأثيرة لدى أصحاب النظرة السيكولوجية فى دراسة اللهجات موضوع تحديد السمات المميزة للقوميات وللجماعات الشعبية. وتستخدم هذه الوسيلة أحياناً بشكل غير مباشر للكشف عن الطابع القومى لشعب معين، على ضوء الظواهر التاريخية فى الثقافة الرسمية والشعبية على السواء. وهنا تبدو بصورة واضحة المؤثرات التى تمليها عوامل التاريخ، والبيئة الطبيعية، والأصل السلالى.

ولو أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن الطبيعة الشعبية نفسها قد تستعصى فى الغالب على التحليل السيكولوجى، خاصة إذا ما استخدمت فى دراستها تكنيكات غير دقيقة. إذ أن هناك دائماً خطر وقوع الباحث أسيراً لبعض الصور والأفكار المثالية أو القبلية المتكونة لديه على نحو أو آخر قبل الدخول فى البحث. مما يدفعه عادة إلى التركيز على بعض الأشكال الثقافية المميزة التى تعكس مواقف

---

(١٠) Spamer, A., *Die Tatowierung in den deutschen* Rafenstadten, 1933.

(١١) Moser,Hugo, ,,*Sprachgrenzen und ihre Unsachen*'', in : Zeitschrift fur Mundart forschung, 22, 1954.

فكرية ونفسية دون سواها . ولذلك يقال إن قيمة مثل هذه الجهود لا تعدو أن تكون تقريبية وتقديرية ، ولا تتصف إطلاقاً بالقدر المنشود من الدقة والحيدة العلمية[١٢]. يضاف إلى ذلك بعد آخر له دوره فى التأثير على مدى علمية النتائج التى يتم التوصل إليها . إذ كثيراً ما يعتبر اختلاف التطور التاريخى من مجتمع لآخر كدليل على اختلاف سيكولوجى بين تلك المجتمعات، فى الوقت الذى قد يرجع فيه هذا الاختلاف إلى عوامل أخرى ليست من طبيعة سيكولوجية . وهكذا يمكن أن توصف إحدى الجماعات الشعبية بأنها محافظة ، ومؤمنة بالأساطير ( أو ذات عقلية أسطورية ) ، وذات إيقاع بطىء إذا لم تكن قد لعبت دوراً إيجابياً فى مواجهة الأقدار التاريخية التى حاقت بها .

## ثانياً : المصادر النفسية لعناصر التراث الشعبى

فى هذه النقطة ينصب اهتمام الدراسة النفسية للتراث الشعبى على محاولة الإلمام بالعوامل النفسية التى ساهمت فى صياغة تلك العناصر ، والتى ما زالت تعيش فيها ، وتؤثر فى حياتها واستمرارها . ولابد أن نعى جيداً أن الموقف النفسى الذى صدر عنه العنصر الشعبى فى يوم من الأيام قد لا يكون واضحاً لدى الإنسان الشعبى فى الحاضر ، وقد لا يدعى حملة التراث المعاصرين ارتباطهم به على الإطلاق .

وقد حاول أدولف باخ أن يضع أيدينا على بعض العوامل الفاعلة فى نشأة عناصر التراث الشعبى[١٣] . فيذكر فى البداية الحاجة إلى التسلية وإلى اللعب . فقد تكون مصدراً مباشراً من مصادر ظهور بعض العناصر الشعبية . ويشير بذلك إلى الحكاية الخرافية Marchen بوصفها تروى منذ البداية بدافع من التسلية . وكان الباحثون القدامى ينظرون إلى أحداثها باعتبارها محاولة لتقليد مختلف الأحداث التى تطرأ على العالم الطبيعى بظواهره المختلفة ، وانعكاساً لأساطير الغروب والشروق ، والرعد والبرق . . . إلخ ( على نحو ما رأينا عند المدرسة الميثولوجية مثلا ) . حقيقة إن بعض هذه الحكايات الخرافية قد ينطوى على بعض التصورات والأفكار الدينية الموغلة فى القدم ، ولكنها تضم — مع ذلك — بعض الأشياء التى لا ترتبط بالأديان من قريب أو بعيد لا فى الماضى ولا فى الحاضر .

وقد حاول البعض تفسير الألغاز باعتبارها بقايا — تحولت إلى لعب — لبعض أسئلة الحكمة أو « اختبارات الحكمة » التى كانت تدور فى الماضى حول أشياء دينية وأسرار بعض العادات والممارسات الدينية . ويضربون المثل على ذلك ببعض الأسئلة والاختبارات الحكيمة التى نجدها فى « الرجفيدا » Rigveda

---

( ١٢ ) انظر أودلف باخ ، الفولكلور الألمانى ، الطبعة الثالثة .

Bach, Adolf *Deutsche Volkskunde*, OP. cit, pp. 534 ff. and 615 ff.

( ١٣ ) قارن ، أدولف باخ ، الفولكلور الألمانى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٥٣ وما بعدها .

أو فى « الإدا » Edda[١٤] . وكان يوليس Jolles قد نشر بعض الدراسات التى حاول أن يؤيد فيها هذا الرأى ويدافع عنه بتقديم مزيد من الشواهد والأدلة على صحته . وخلاصة رأيه أن اللغز هو نظير الأسطورة . فكلا النوعين يستهدف الوصول إلى المعرفة وإلى الفهم عن طريق السؤال والجواب . والفرق بينهما أن الأسطورة هى نفسها عبارة عن جواب على سؤال متضمن فيها وغير محدد تحديداً مباشراً . أما اللغز فيأخذ شكل السؤال الذى يستلزم إجابة السامع له . ومن ثم يصبح على السامع من خلال حل اللغز أن يثبت أنه أهل للدخول فى الجماعة الدينية أو الروحية المختارة التى يمثلها أو ينوب عنها السائل[١٥] ، ولذلك يؤكد يوليس أن لغة الألغاز هى دائماً لغة العلميين المطلعين على بواطن الأمور[١٦] .

ويرى بويكارت Peuckert أن الأساس الفكرى للغز يكمن فى أسلوب الفكر السحرى . وهو موجود بهذه الصفة فى كثير من الثقافات البدائية والمتخلفة . فعند تلك الشعوب نجد أن اللغز ما زال يمثل عملا جاداً ، يبذل فيه السامع أقصى ما يستطيع من جهد للوصول إلى الحل السليم ، وليس من التسلية أو اللعب فى شىء ، على خلاف حاله فى ثقافاتنا المعاصرة[١٧] .

إلا أن كثيراً من دارسى الفولكلور قد تصدوا لمعارضة هذا الرأى والتدليل على فساده وشططه فى المقارنة بلا أساس من فهم روح الممارسة داخل الإطار الثقافى الذى تعيش فيه . وتزعم هذا الهجوم

---

( ١٤ ) الرجيفيدا هى أحد كتب الفيدا ( ومعناها اللفظى المعرفة ) الأربعة التى تمثل أقدم الكتب الدينية المقدسة للهنود . وتعود الرجفيدا إلى حوالى ألفى عام مضت . وتتكون من عشر كتب تضم ١٠٢٨ من الصلوات والأدعية التى تتلى أثناء تقديم القرابين .

أما الإدا فتمثل أهم مصادر معلوماتنا عن دين البلاد الشمالية القديم . وهناك « إدا » شعرية أو غنائية أقدم تاريخاً ، « وإدا » أخرى نثرية أحدث منها عمراً . وقد جمعت الإدا الشعرية فى عام ١٢٣٠ وهى تتضمن ٣١ أغنية دينية ترجع إلى القرن التاسع الميلادى انظر مزيداً من التفاصيل عند :

Bertholeth, Alfred, Worterbuch der Religionen, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1962, p. 579 and p. 139 f.

( ١٥ ) ويذكرنا ذلك بالاختبارات القاسية – خاصة فى صورة الألغاز – التى يجريها الشيخ الصوفى للمريد الذى يريد أن يأخذ العهد على يديه . حيث يصل به الأمر فى بعض الأحيان إلى أن يلقى عليه سؤالا من كلمة واحدة ، ويظل المريد على محاولاته المستميتة لحلها ، وقد تطول به تلك المحاولات شهوراً وأعواماً بأكملها . فتكون الإجابة الصحيحة ليس اختباراً لمعلوماته فحسب ، وإنما كذلك لإصراره وإيمانه ومثابرته .

( ١٦ ) انظر مقاله عن اللغز والأسطورة :

Jolles, A., „*Ratsel und Mythos*", in : Germanica. E. Sievers Zum 75. Geburtstag, 1925, pp. 612-645.

( ١٧ ) Peuckert, W.E., *Deutsche Volkstum in Marchen und Sage, Schwark und Ratsel*, 1938.

العالم الألمانى « بانزر » Panzer وكذلك أدولف باخ[١٨] . فيرفض هذا الفريق فكرة إرجاع الألغاز إلى الأساطير ، أو وجود صلة بمثل هذه القوة بين النوعين . حقيقة إن الألغاز قد تنهج فى بعض الأحيان نهج الأسطورة من حيث محاولتها رؤية العالم وفهمه ، إلا أننا ينبغى ألا نتجاهل فى الوقت نفسه أن أسئلتها لا تتضمن على الإطلاق عملية الإخبار بمعلومات . بل ربما كان العكس هو الصحيح . إذ المفروض أن اللغز يسأل عن شيء معروف للسائل وللمستمع ( المجيب على اللغز ) فى نفس الوقت . وإذا لم يكن مفترضاً أن الإجابة معروفة للسامع ، ما كانت هناك ثمة حاجة على الإطلاق إلى توجيه السؤال أصلا[١٩] . فمضمون اللغز وقيمته الحقيقية — كما يقول « بانزر » — لا تكمن فيما تتضمنه الإجابة ، وإنما فى عملية التخمين ( التحزير ) نفسها . بمعنى أن المجيب يختلط عليه على الفور ما يعرفه بالفعل من معلومات بسبب ذكاء السؤال وعدم مباشرته ، ويصبح مطالباً أن يقوم بسرعة بإعادة تنظيم مخزونه من المعلومات والبحث فيه من جديد عن الإجابة الصحيحة المناسبة .

فاللغز ليس إذن بقايا أو رواسب لبعض اختبارات الحكمة القديمة ، ولكنه نشأ منذ القدم بوصفه تعبيراً عن رغبة الإنسان فى اللهو وفى اللعب . ولعل لعبة الأم أو الكبير مع الصغير للاختفاء أو إخفاء الوجه وحفز الصغير للبحث عنه ، وهى لعبة يعشقها صغار الأطفال وتعرفها المجتمعات ؛ لعلها تعبير بصورة أخرى عن محاولة الإنسان دائماً إخفاء الشيء المعروف والموجود ، والتماس اللذة أو الترفيه من وراء البحث عنه ، والفرح أخيراً بوجوده والعثور عليه .

ولو حاولنا أن نلتمس دليلا آخر على صدق عناصر التراث الشعبى ، فلننظر إلى الرسوم وأشكال النقوش المختلفة التى تضعها النساء على الكعك والبسكوت أو يصوغها العمال فى عرائس المولد . . إلخ . حقيقة إن بعض هذه الرسوم والأشكال هو بقايا لبعض الأشكال الدينية والسحرية القديمة . ولكننا لا يمكن أن نصدق أنها جميعاً وبصورتها الراهنة قد انحدرت مباشرة عن تلك المصادر والأصول الأولى. إذ أن المرأة أو العامل يطلق خياله فى بعض الأحيان ، ويبتكر مستمداً طاقة لخياله من رغبته فى اللهو ومن ميله إلى ممارسة سلوك عابث ( وإن عبثاً مهذباً محدداً بحدود التراث ودائراً فى فلك ثقافته ). ولكن كثيراً من الأشكال التقليدية ليست بالقطع نقلا كاملاً أعمى لأشكال قديمة ، ولكنها من إبداع فنانين

( ١٨ ) انظر مقال بانزر المنشور فى كتاب شبامر :

Spamer, *Dei Deutsche Volkskunde*, 2. Bande, 1934-1935.

وانظر كذلك ، أدولف باخ ، المرجع السابق ، فقرة رقم ٣٢٣ .

( ١٩ ) والأمر يختلف عن ذلك قليلا فيما يتعلق بطريقة السؤال والجواب ( الذى يقترب من شكل اللغز ) بين الشيخ ومريده والذى أشرت إليه من قبل ، حيث إن الإجابة قد لا تتأتى للمريد إلا عن طريق الإلهام أو يجريها الله على لسانه . وقد يكون ذلك فى حد ذاته دليلا كافياً لإقناع الشيخ بنقاء المريد وتقواه وصلاحيته للسير فى الطريق .

أو أفراد شعبيين عاديين [٢٠] .

وما قلناه عن الحلوى أو بعض أصناف المأكولات الشعبية ، يصدق بالمثل على كثير من منتجات الفن الشعبى . حقيقة إن كثيراً من العناصر أو الوحدات الزخرفية فى تلك الأعمال لها تاريخها الدينى والسحرى المعروف ، ولكن استخدامها فى الوقت الراهن ، وأشكال هذا الاستخدام ، ومجالاته ، ومداه إنما هو – ولو فى جزء منه على الأقل – من إبداع خيال الفنان الفرد ، أو الإنسان الشعبى العادى الذى يزين منزله مثلا ببعض الرسوم أو الأشكال الزخرفية . إن الإنسان لا يعى فى الغالب – وهذا أمر يجب أن يكون واضحاً لنا دائماً – الدلالة الاعتقادية للعنصر الزخرفى أو الشكل الفنى . ولكنه يستخدمه ويجدد فيه « بفعل العادة » ورغبة فى الاستمتاع أو التسلية أو ما شابه ذلك . ولذلك تضمن الجزء الذى أعددناه من « دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى » أسئلة عديدة تسأل الإخباريين عن مداول بعض الظواهر والممارسات والأشياء فى نظرهم ، لأننا نعتقد أن إجاباتهم لن يكون لها بالطبع أدنى اتصال بالأصل الاعتقادى للممارسة ، ولكنه يلقى الضوء على التحول فى المداول ، الذى قد يعكس فى أحيان كثيرة أيضاً تحولا فى وظيفة العنصر الثقافى الشعبى [٢١] . فكثير من الأشكال « الأسطورية » التى يرسمها النوبيون على بيوتهم يزينونها بها قد لا تكون دلالتها الأسطورية واضحة لديهم ، ومن ثم يجب ألا تتخذ كدليل على اصطباغ فكر هؤلاء الذين يمارسونها بطابع أسطورى وهكذا .

كذلك يعد المرح ، وحب الفكاهة ، والميل إلى اللهو والدعابة من المصادر النفسية لظهور بعض عناصر التراث الشعبى . ولا يعنى ذلك أنها تمثل مصدراً وحيداً ، ولكنها تلعب دورها فى تضعيف أو تلوين بعض العادات والممارسات الشعبية . ومن أمثلة ذلك الدعابات الموجهة إلى الأطفال أو إلى الأشخاص المعروفين بالغفلة وهكذا . ويستدعى منا هذا بطبيعة الحال ألا نغرق فى تفسير الممارسات والعادات الشعبية فى ضوء التفسيرات الميثولوجية والدينية ، وأن نراجع كثيراً من التفسيرات الشائعة حول كثير من تلك الممارسات . فقد أوضحت الدراسات العلمية الحديثة – على سبيل المثال – أن هناك بعض الممارسات التى كان يعتقد أنها بقايا لبعض الطقوس القديمة ، إنما ترجع فى الحقيقة إلى بعض الاعتبارات الاقتصادية البسيطة الواضحة [٢٢] . ولا حاجة بنا إلى أن نشير إلى أن الدارسين يميلون خاصة فى المراحل الأولى من التناول العلمى لظواهر التراث الشعبى إلى التفسيرات الدينية الطقوسية والأسطورية ، مسقطين

---

( ٢٠ ) ليس بعيداً عن هذا ما يذهب إليه بعض القصابين اليوم ( فى مستوى معين على أى حال ) من ابتكار وتجديد فى أشكال إعداد اللحوم للأكل . حيث تأخذ قطعة معينة من اللحم شكل الأوزة مثلا ، بكثير من ملامحها وتفاصيلها .

( ٢١ ) انظر فيما بعد الفصل الذى نفصل فيه الكلام عن دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى .

( ٢٢ ) انظر أدولف باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٥٦ ، حيث يسوق عديداً من الأمثلة والشواهد على ذلك التيار الجديد الذى نلحظه فى بعض الدراسات ، وكذلك المراجع العديدة الواردة هناك .

من اعتبارهم كثيراً من التفسيرات اليسيرة المنال المقنعة ، وذلك بسبب الرغبة فى الإغراب والإتيان بالجديد ، حتى ولو كان ذلك على حساب الحقيقة العلمية .

وبالمثل كانت ألعاب الأطفال فى لهوهم مصدراً لظهور بعض العناصر الشعبية ، من عبارات ، وألعاب ، وأزياء . . . إلخ . حقيقة إننا أوضحنا فى سياق سابق أن بعض الممارسات والظواهر الشعبية المتداولة بين الأطفال فى كثير من ثقافات العالم اليوم قد « نزلت » من مستوى الكبار . أى أنها كانت متداولة بين الكبار فى الماضى ، ثم أصبحت تراثاً للأطفال . ولكن هذه ليست القاعدة إطلاقاً . إنما هى تصدق بطبيعة الحال على بعض عناصر تراث الأطفال ، وليس على تلك العناصر جميعاً . ولذلك أقامت الدراسات الحديثة الدليل على أن بعض تلك الألعاب والأغانى والألغاز . . إلخ إنما هى وليدة حلقات اللعب عند الأطفال ، أو هى — بمعنى آخر — تراث طفولى مائة بالمائة فى أصله وفى تداوله .

وقد أشار ماكينسين Mackensen — بحق — إلى أن أفكار ما نهاردت عن « أرواح الحبوب » يجب أن تؤخذ بتحفظ أساسى ، وهو أن كثيراً من الكائنات الغيبية والخرافية التى تدرج تحت هذه الفئة من الكائنات فوق الطبيعية إنما هى فى الحقيقة شخصيات مختلفة ، كان الهدف من اختلافها مجرد تخويف الأطفال[٢٣] . من هذا مثلا تحذيرهم من النزول إلى مياه نهر دافق ، أو التجول فى غابة كثيفة شاسعة وهكذا من الأخطار التى يريد الكبار أن يحولوا بين الصغار وبين التعرض لها . فى الوقت الذى لا يردع فيه الصغار مجرد التحذير اللفظى البسيط ، فيضطر الكبار إلى التخويف ، واختلاق الشخصيات الخرافية لتحقق هذا الغرض بشكل أكفأ . ولنفكر فى هذا الصدد فى شخصية « أبو رجل مسلوخة » التى يخوف بها الكبار صغارهم من الخروج إلى الأماكن المظلمة وحدهم ، وبين تخويفهم الآن « بالعسكرى » ، أو « بالحكيم » وهكذا . فلا يصح أن نستغرق فى التحليل محاولين إرجاع شخصية العسكرى أو الحكيم ( الطبيب ) إلى تراث أسطورى أو دينى قديم . ولكنها تنويعات حديثة على متغير موروث ، من وحى الموقف العملى الجديد الذى يواجهه الكبير والصغير معاً ، والفيصل هو دائماً كفاءة الأسلوب الجديد فى تحقيق الغرض المنشود .

* * *

## ثالثاً : المستويات النفسية داخل التراث الشعبى

ننتقل فيما بعد إلى تحديد مهمة أخرى من مهام الدراسة السيكولوجية لعناصر التراث الشعبى ، وهى ذات طابع تحليلى ، وذات نطاق أكثر عمومية من مستوى الظواهر المحدودة أو الجماعات المعينة .

---

(٢٣) Mackensen, Lut 2, ,,*Tierdamouen? Kornmetaphern!*'', in : Mitteldeutsche Blatter fur Volkskunde, 8, 1933, pp. 109 ff.

هنا ينصب الاهتمام على تعيين المستويات النفسية المختلفة التى يمكن أن نصادفها فى تراث شعب من الشعوب . يمكننا أن نحدد فى البداية خصائص الفكر المثقف فى التراث الشعبى . بمعنى آخر : إلى أى حد ، وبأى صورة ، تلتزم بعض عناصر التراث الشعبى التفكير العقلانى ، وتتأثر بتقدم أساليب التعليم والتربية وتناقل المعلومات. فاللغة العامية أو اللهجات الدارجة يمكن أن تتأثر على سبيل المثال ببعض قواعد اللغة الفصحى ، والأعمال الفنية الشعبية قد تتأثر بالفن التشكيلى الرسمى من بعض النواحى ، وهكذا . وليست القضية التى نحن بصددها هى مشكلة العلاقة بين ثقافة الراق الأعلى والراق الأدنى ، أو بين الثقافة الرسمية ( أو الراقية ) والثقافة الشعبية ، وإنما هى بالمقام الأول إلقاء الضوء على موقف عام لحملة التراث الشعبى ، قرباً أو بعداً عن التراث الرسمى .

وهناك فضلا عن تلك السمات المثقفة للتراث الشعبى ، مشكلة تأثر تراث شعب معين بالثقافات الشعبية ( أو الرسمية ) الفرعية لبعض الجماعات الداخلة فيه . كتأثر الثقافة الشعبية المصرية ببعض العناصر الثقافية ذات الأصل النوبى ، أو البدوى ، أو الغجرى وهكذا . وقد لا تكون هذه الجماعات مجرد جماعات فرعية داخل ثقافة الشعب موضوع الدراسة فحسب ، وإنما يمكن أن تكون داخلة فى تركيب عدد كبير من الشعوب. من هذا مثلا ثقافة النوبيين التى تنتمى إلى ثقافة شعب السودان (جزئياً )وكذلك إلى ثقافة شعب مصر ، وثقافة الغجر . . إلخ .

أما المستوى إلى الأخير للمعالجة فى هذه النقطة فينصب على تعيين السمات العامة المميزة للثقافة الشعبية فى المجتمع موضوع الدراسة . ما هى — على سبيل المثال — المظاهر التى تعتبر مميزة ونمطية عند الشعب المصرى ، والموجودة لدى هذا الشعب بفعل تكوينه السلالى ، وظروف موقعه الجغرافى ، وتطوره التاريخى وما إلى ذلك . ونحن بذلك ندخل إلى مستوى المعالجة الأخير من وراء الدراسة النفسية للتراث الشعبى ، وأعنى دراسة الطابع القومى لشعب من الشعوب كما تبدو فى تراثه الشعبى . ولكن قبل أن ننتقل إلى مناقشتها نختم هذه النقطة بمستوى المعالجة الأخيرة فيها وهو ملاحظة السمات ذات الطبيعة البدائية العامة فى ثقافة شعب ما. من المؤكد أن التراث الشعبى لكل مجتمع — مهما بلغت درجة ثقافته — يشترك مع سائر الثقافات فى بعض السمات البدائية العامة التى تنشأ — حسب تعبير المدرسة الأنثروبولوجية الكلاسيكية — بسبب وحدة الطبيعة البشرية ، أو لكون الإنسان إنساناً .

وأبادر فأؤكد أن سمة « بدائى » هنا لا تعنى حكماً قيمياً ، ولكنها تعنى إن شئنا الدقة ذلك اللون من التفكير الذى يمكن ترجمته بالصفات الآتية : الساذج ، الخام ، المرتبط بالطبيعة ، الذى لا يخضع لقوانين المنطق التقليدية ، ويعبر عن حالة من البراءة والفطرة الفكرية . . . إلخ . فهو ليس قاصراً على شعب دون آخر ، ولكنه موجود لدى كل جماعة مهما ارتقت ثقافة أبنائها . وقد استطاعت كثير من الثقافات (الرسمية) لعديد من الشعوب أن تهذب هذا التفكير ، وتنظمه ، وإن

كان ذلك قد حدث بسرعات متفاوتة ، إلا أن أى ثقافة لا تعدم مع ذلك بعض العناصر الشعبية التى تنتمى إلى هذا المستوى والتى ما زالت حية فى صدور الناس ، حتى وإن أنكرتها عقولهم . وقد يغالى البعض فى تأكيد وجودها فيذهبون خطوة أبعد من هذا ، حيث يسحبون هذا التأكيد على المستقبل أيضاً ، بمعنى الزعم بأنها لا يمكن أن تختفى اختفاء كاملا وكلياً من حياة المجتمعات . ولكنها تتعدل هنا وهناك وتتشرب — بدرجة تقل أو تزيد — بالمعايير الثقافية الرسمية ، ولكنها تظل موجودة ، بوسع الباحث أن يضع يده عليها ، ويتعرف على أصلها البدائى وطابعها البسيط بسهولة كبيرة .

ولا يعنى وجود مثل هذه العناصر فى ثقافة شعب من الشعوب وصم هذا الشعب بالبدائية أو التخلف ، لأن مثل هذا الحكم ينم عن عدم فهم للمقدمات التى بنينا عليها حديثنا . ولكنها سمات موجودة ، وأى ثقافة تشترك فيها مع غيرها من الثقافات . ولذلك يجب ألا تكون الحساسية القومية عائقاً يحول بيننا وبين التصدى لمثل هذه الظواهر بالتناول العلمى .

والملاحظ هنا أن هذا الجانب بالذات من الدراسة النفسية للتراث الشعبى كان أكثرها جميعاً استئثاراً بالاهتمام العلمى للدارسين فى البلاد الأوربية . إذ أننا نذكر أن كثيراً من دارسى الفولكلور الأوائل كانوا يفهمون رسالة هذا العلم على أنها دراسة الجوانب البدائية فى حياة الشعب « المتقدم » وثقافته ، أو كما قال هو فمان كرايز « الشعب فى الأمة » . ولذلك كان البعد التاريخى فى الدراسات الفولكلورية الكلاسيكية يحتل مكاناً هاماً ، ولم تحظ الجوانب المنهجية الأخرى فى الدراسة الفولكلورية بنفس القدر من الاهتمام . وقد ترتب على تلك الحقيقة أن توفرت تحت أيدينا الآن ثروة هائلة من الكتابات التى تكشف عن خصائص « العقلية البدائية » ، وسمات « التفكير البدائى » ، والروح البدائية . . إلى آخر تلك المسميات ، التى تدور كلها حول محور أساسى واحد ، هو الكشف عن «البدائى» فى حياة المتقدمين (٢٤) .

( ٢٤ ) هناك عديد من الكتابات الأنثروبولوجية التى تناولت طبيعة الموقف العقلى البدائى وكذلك عقلية البدائيين ( وهما ليس شيئاً واحداً بطبيعة الحال ) . ونذكر من بين هذه المؤلفات التالية : مؤلفات أدولف باستيان ، وقد أوردنا بعضاً منها فى الحاشية رقم ( ٢ ) من هذا الفصل . وكذلك مؤلفات فيلهلم فونت :

Wundt, Wilhelm, Volkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, 10 Vols., 1900 - 1920.

* ——————, Elemente der volkerpsychologie, 1912.

** ——————,Probleme der Volkerpsychologie, 1921.

* Waitz, Theodor, Anthropologie der Naturvolker, 6 Vols., 2. ed. 1877 ff.

* Spencer, H., Principles of Sociology, 4 Vols., 1877/1897.

=

وتناولت الدراسات الرائعة فى هذا الموضوع تحديد معالم الفكر البدائى من حيث : قدرته على التجريد وعلى التمييز بين الرئيسى والفرعى ، ودرجة سطحيته أو عمقه ( وبالتالى سرعة تقلبه ) ، والقدرة على تمييز الفروق الدقيقة بين الأشياء ، والقدرة على الموضوعية ، وحظه من البساطة أو التركيب ، وقدرته على استخدام الرمز ، وحاجته إلى التشخيص Personification (أى أن يضفى على الأشياء طابعاً إنسانياً ) ، وطبيعته العملية الواضحة ، والقدرة على التداعى Association (وأشكال هذا التداعى ووسائله : التداعى بسبب التجاور ، أو التشابه أو الاختلاف . . إلخ ) ، والميل الشديد إلى استخدام المماثلات بأنواعها ، وشغفه الواضح بالتساؤل عن العلة والغرض من سلوك أو ظاهرة ما ، والميل إلى الخيال ، خاصة انطلاق الخيال فى الأحلام والتنفيس فى تلك الأحلام عن الأمانى والرغبات ، ومعاملة التجربة التى ترى فى الحلم معاملة الخبرة الواقعية الفعلية ، وظاهرة الهلوسة أو التوهم وكلاهما رؤية زائفة للواقع المعاش ، والنظر إلى الحوادث الموجودة فى الواقع باعتبارها أفعالا موجهة هادفة لها قصد كامن فيها ، وخضوع ذلك الفكر خضوعاً قوياً للأحاسيس والرغبات ، والاعتقاد بإمكانية التأثير فى الأحداث بطرق سحرية (أو غيبية عموماً) ، وتضخم الإحساس بالذات (سواء ذات الفرد أو ذات الجماعة) ، والتخوف المبالغ فيه من أخطار الحياة والذى يصل إلى درجة التشاؤم ، والميل إلى إشباع الاحتياجات العاطفية اليومية (الغناء ، والقص ، والثرثرة . . إلخ ) والإغراق فى أمور الجنس ، والشغف الشديد بالألوان البراقة الفاقعة . . إلخ .

* * *


* Vierkandt, A., Naturvolker und Kulturvolder, 1896.
* Levy-Bruhl, L., Les fonctions mentales dans les Societés inferieures, Paris, 1910.
* ————, La mentalite Primitive, Paris, 1922.
* ————, L'zme Primitive, Paris, 1927.
* Blondel, Ch., La mentalité primitive, Paris.
* Grabner, F, Das weltbild der Primitiven, 1924-1925.
* Lowie, R.H., Primitive Society, New York, 1929.
* Rivers, W.H.R., Psychology and Ethnology, New York 1926.
* Malinowski, B., Myth in Primitive Psychology, London, 1926.
* Allier, R., The mind of the Savage London, 1929.
* Bartlett, F.C., Psychology and Primitive Culture, Cambridge, 1923.
* Naumann, H., Primitive Gemeinschaftskultur, 1921.
* Jung, C.G. Seelenprobleme der Gegenwart, Zurich, 1931.
* Thomas, W.J. Primitive behavior, New York, 1937.

# رابعاً : تعاون الفولكلور وعلم النفس فى دراسة الطابع القومى

يعد موضوع الطابع القومى (أو الثقافة والشخصية) ميداناً من ميادين البحث تقترب فيه الأنثروبولوجيا وعلم النفس، أو بتعبير أدق تقترب فيه الأنثروبولوجيا الثقافية (الإثنولوجيا) والاجتماعية من سيكولوجيا الشخصية ويختص علماء الإثنولوجيا بدراسة الثقافة، أى بدراسة أساليب الحياة المختلفة التى نمت وتطورت فى المجتمعات البشرية فى مختلف أجزاء العالم . هذا بينما يعمد إخصائيو الطب النفسى وبعض علماء النفس إلى تحليل الشخصية الإنسانية . وهم يسعون إلى التعرف على سبب وكيفية اختلاف الأفراد عن بعضهم البعض فيما يصدر عنهم من سلوك . وقد أبدى علماء الفولكلور (والإثنولوجيون الأوربيون بصفة عامة) اهتماماً مبكراً بدراسة الطابع العام لشخصية المجتمع (أو تحديد مفهوم الشعب)، فى حين لم يبد إخصائيو الطب النفسى اهتماماً بدراسة الثقافة إلا مؤخراً فقط . ولكن من الواضح أن هناك صلة وثيقة بين الثقافة والشخصية، وأصبحنا نجد اليوم ميداناً مستقلاً لدراسة هذه العلاقة هو ميدان « الثقافة والشخصية »[٢٥] . ويتناول طرق تأثير الإنسان فى الثقافة أو تأثره بها .

ويعتبر علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعى من العلوم الاجتماعية الوثيقة الارتباط بهذا الميدان، على الرغم من أن دراسات علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعى قد أجريت بصفة عامة داخل نطاق الثقافة الغربية الحديثة . وليس من الممكن دائماً — كما أنه ليس من الضرورى — إيجاد خطوط فاصلة بين هذه الفروع الاجتماعية المختلفة . وستحاول دراستنا هذه أن تركز على الإسهامات التى يمكن أن يقدمها علم الفولكلور فى دراسة الطابع القومى .

---

(٢٥) عبر كل من كلاكهون Kluckhohn وموري Murray عن عدم رضائهما عن تعبير « الثقافة والشخصية »، وارتأيا أنه من الأفضل لو قلنا : « الثقافة فى الشخصية » أو « الشخصية فى الثقافة »، فهو أدل على طبيعة الدراسة وحقيقة الموضوع . ذلك أن التعبير الشائع يتجاهل العوامل الأخرى — عدا الثقافة — التى تتدخل فى تحديد الشخصية . وأن تعبير « الثقافة والشخصية » مختل تماماً كما لو قلنا « البيولوجيا والشخصية »

Cf. Kluckhohn and Murray, Personality in Nature, Society and Calture, N.Y. 1948.

هذا وقد اقترح فرانسيس هسو F. Hsu استخدام مصطلح «الأنثروبولوجيا السيكولوجية» . انظر كتابه : للإشارة إلى هذا الميدان، كما استخدم كذلك مصطلح الأثنوجرافيا السيكولوجية Psychoethnoglaphy

Hsu, Francis, Psychological Anthropology, The Dorsey Press, Jll., 1961.

ومع ذلك فقد ظل اسم « الثقافة والشخصية » أكثرها جميعاً تداولا، ولم يعد ينافسه حديثاً سوى مصطلح « الأنثربولوجيا النفسية » الذى أشرنا إليه .

وقد أبدى علماء الإثنولوجيا والفولكلور الأوربيون لفترة طويلة من الزمن اهتماماً بدراسة الطابع القومى . وهى الدراسات التى تمثل نتاجاً طبيعياً للبحوث التى أجريت على بلادهم بصفة خاصة . ففى ألمانيا على سبيل المثال سبق مفهوم « الشعبية » ( أو الاستشعاب Volkheit ، أى كون الشعب شعباً ) مفهوم الطابع القومى الذى ظهر بعده . بل إن مضمون مفاهيم أخرى مثل شعب أو حياة شعبية يشابه مضمون مفهوم الطابع القومى أو الشخصية القومية . ويعد باحث مثل أدولف باخ الهدف النهائى والبالغ الأهمية للفولكسكندة (الفولكلور الألمانى ) هو تحديد «الطبيعة الروحية الخاصة لشعب من الشعوب»(٢٦) .

وهناك مرحلتان أو مستويان لدراسة الطابع القومى لشعب من الشعوب ، الأول هو ما يعرف بالأحكام النمطية Stereotypes ، والثانى هو الدراسة العلمية التحليلية للطابع القومى لشعب معين ، عن طريق دراسة المحددات الموضوعية ( ثقافية وغير ثقافية ) .

أما عن الأحكام العامة أو النمطية فنجد أن كل ثقافة تعرف كثيراً من الأحكام النمطية أى الأحكام الثابتة الجامدة على الشخصية الجماعية للشعوب أو الوحدات الاجتماعية المجاورة وقد تتداول هذه الأحكام الجماعات السلالية داخل المجتمع الواحد بالنسبة لنفسها ، أو على بعضها البعض . ويمثل هذا الموضوع أحد أبواب الدراسة الهامة فى علم الفولكلور ، كما أنه من الموضوعات الشهيرة فى بحوث الاتجاهات فى علم النفس الاجتماعى .

ويلاحظ أدولف باخ أن مثل هذه الأحكام تنطوى دائماً على كثير من التناقض والمبالغة . كما تتضمن صورة الشعب الغريب دائماً مقارنة بالصورة الخاصة . ويضاف إلى تلك الصورة دائماً بعض السمات الساخرة . ومن هذه الصور والشخصيات جون بول ( الإنجليزى ) ، والعم سام ( الأمريكى ) ، وماريان ( الفرنسية ) ، وميشيل ( الألمانى ) . . إلخ . وتتميز آراء الشعوب والسلالات المختلفة فى جيرانها بأنها لا ترتكز إلى أساس متين ، وبذاتيتها الكبيرة(٢٧) .

ولعلنا نستطيع أن نقترب من فهم طبيعة هذه الأحكام بشكل أوثق لو أخذنا فى اعتبارنا الهدف الذى تسعى إليه . فهى تستهدف — فى المقام الأول — تصوير الجار بصورة أدنى من أجل تقوية الشعور الجمعى الخاص ، أو النعرة القومية الخاصة . ويكفى للوفاء بمثل هذا الغرض اصطياد أى صفة ظاهرية مضحكة أو خاصية تعمم دون تدقيق ، ولكنها تنطوى فى حقيقتها على شىء مميز ، ومن ثم تحمل ظلا من الحقيقة(٢٨) .

( ٢٦ ) انظر قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، ص ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

( ٢٧ ) انظر باخ ، الفولكلور الألمانى ، مرجع سابق ، ص ١٦٧ وما بعدها ويضرب باخ المثل على ذلك بصورة الألمانى عند البولندى التى يبدو فيها الطابع الذاتى والانفعالى طاغياً على الجانب الموضوعى .

( ٢٨ ) انظر ريتشارد فايس ، الفولكلور السويسرى ، مرجع سابق ، ص ٣٥٣ .

وهكذا تنطوى هذه الصور الكاريكاتورية أو الصور الخيالية ـ سواء كانت شائعة فى الداخل أو قادمة من الخارج ـ على قدر من الحقيقة يعادل نفس القدر من البطلان . المهم على أى حال أن على الحكم الشعبى على الذات يتصف بنفس القدر من مجافاة الموضوعية ، كما يتصف الحكم الشائع على خصائص الشعب كما يصدره الجيران . ولعلنا نستطيع دائماً أن نتصيد من كلا الصورتين قطاعاً لاستخلاص بعض الخصائص السليمة من بين هذا الخليط (٢٩) .

فهذه الأحكام ليست حصيلة قياس علمى بقدر ما هى ثمرة للخبرات الاجتماعية العامة للشعب وانعكاس لظروف الاحتكاك الحضارى والاتصال الثقافى بين تلك الثقافات ، أو داخل أجزاء الثقافة الواحدة . لذلك تنطوى برغم كل تلك التحفظات التى أبديناها عليها على شىء من الدلالة . وإن كان يتحتم أن تؤخذ برمتها بمنتهى الحذر كمصدر لاستخلاص الطابع القومى لمجتمع بعيد والكشف عن سماته ومشخصاته .

ثم حدث بعد ذلك أن جدت من الظروف ما أفسح المجال لدراسة هذا الموضوع على أساس علمى ، وفتح الباب أمام محاولة تحديد بعض ملامح الطابع القومى تحديداً علمياً إبان الحرب العالمية الثانية ، وللأغراض العسكرية والسياسية أساساً . وبذلك بدأت المرحلة العلمية فى تاريخ هذا الفرع من فروع الدراسة الأنثروبولوجية .

ويفضل البعض إرجاع هذه المرحلة العلمية إلى أوائل الحرب العالمية الثانية (٣٠) . حيث ارتكزت أساساً على الاستبصارات التى اكتسبها الدارسون ورجال السياسة والحكم من وجود اختلافات بين الشعوب فى عدد من المسائل العامة والتى كانت تعتبر « بديهيات واحدة » عند كل الشعوب . والفضل الأكبر فى ذلك يرجع إلى الدراسات الأنثروبولوجية بعامة . لذلك اعتبر من الناحية النظرية العامة أن فهم الطابع

( ٢٩ ) وقد بذل بعض العلماء محاولات لاستقصاء هذه الأحكام ودراستها بواسطة بعض كشوف الأسئلة وتفريغها فى جداول وتحليلها . ويشير باخ إلى دراسة بوخانان Buchanan وكانتريل Cantril إجابات الأسئلة التى وزعت فى عام ١٩٤٨/١٩٤٩ على ألف شخص فى كل من الدول الثمان ( أستراليا ، وإنجلترا ، وفرنسا ، وهولندة ، وإيطاليا ، والنرويج ، وألمانيا الغربية ، والولايات المتحدة ) . وكان ذلك الاستفتاء قد تم بتكليف من اليونسكو . وكان الهدف منه توضيح رأى كل من الشعوب المذكورة فى نفسها ، وفى الشعوب الأخرى . والحقيقة أن مثل هذا الاستفتاء يعد مثمراً جداً فى التعرف على الصورة الراهنة للشعوب المذكورة ، ومن ثم فإن البحث العلمى يرحب به أكبر ترحيب . ولكن ليس لنا أن نبالغ فى موضوعية هذه الطريقة . فهى لا تستطيع أن تحل لنا المشكلة الفولكلورية الخاصة باستمرار ( أو ثبات ) الشخصية الشعبية ، أو الصفات المتسامية للشعوب المذكورة . انظر باخ ، المرجع السابق ، ص ص ٦١٨ — ٦١٩ .

( ٣٠ ) انظر السيد يس ، الطابع القومى للشخصية ، مقال بمجلة الفكر المعاصر ، عدد ممتاز عن الشخصية المصرية ، أبريل ١٩٦٩ ، ص ص ١٢ — ٢٧ .

القومى مفيد لفهم المجتمع الذى ينتمى إليه الباحث ولفهم المجتمعات الأخرى ، وأنه نتيجة لهذا الاختلاف توجد مناطق مظلمة ما زالت مجهولة فى شخصية كل شعب يجب الكشف عنها بمعونة المناهج العلمية .

ثم هناك إلى جانب تلك الاعتبارات العلمية النظرية العامة ، اعتبارات عملية محددة . مثل حاجة الولايات المتحدة بالذات إلى دراسة شخصية الشعب اليابانى ، والألمانى . . . إلخ ، لذلك وجه بعض الأنثروبولوجيين الأمريكيين اهتمامهم — لأسباب تتعلق بالدعاية والحرب — إلى دراسة شعوب الأعداء والحلفاء على السواء . « واستعانوا على ذلك بتجربتهم الطويلة فى دراسة المجتمعات البدائية البسيطة ، كما استعانوا بوجه خاص بخبرتهم فى تركيب الثقافات الزائلة المتداعية والتى على وشك الاندثار ، وإبرازها كوحدة متكاملة من المعلومات المبعثرة التى كانوا يحصلون عليها من الشيوخ الأحياء فى تلك المجتمعات . وقد قاموا بتطبيق ذلك المنهج نفسه على الشعوب المشتركة فى الحرب ، وبخاصة على اليابان ، بقصد تركيب ثقافتهم وفهم مزاجهم وطابعهم الخاص . واعتمدوا فى ذلك على الكتابات والمعلومات التى كانت فى متناول أيديهم نظراً لاستحالة القيام بدراسات حقلية مباشرة أثناء الحرب . وعرفت هذه الدراسات منذ ذلك الحين باسم «دراسة الثقافة عن بعد» . وما يزال هذا الاسم يستخدم للدراسات التى يجريها الأنثروبولوجيون على ثقافة الشعوب التى يصعب الوصول إليها لسبب من الأسباب وقت إجراء البحث أو الاتصال بثقافاتها اتصالا مباشراً على ما يقضى به المنهج الأنثروبولوجى ، أو دراسة مقومات إحدى الثقافات فى فترة معينة من ماضيها وتاريخها القديم . وقد اشترك عدد كبير من الأنثروبولوجيين الثقافيين فى أمريكا فى هذه الدراسات ، وبخاصة كلاكهون ، ومرجريت ميد M. Mead وجورر G. Gorer ومترو Metraux ، واتبعوا فى هذه الدراسات نفس الوسائل والمناهج المستخدمة فى دراسة موضوع الثقافة والشخصية ، كما اعتمدوا كثيراً على نظريات فرويد ويونج ونظرية الجشطالت وسيكولوجيا التعليم »(٣١) .

ولو استعرضنا اهتمام دراسات الفولكلور الأوربية (والألمانية منها بوجه خاص) لوجدنا أن هناك بعض التحفظات على هذا التقسيم التقليدى لمراحل الاهتمام بدراسة الطابع القومى فى أوربا وأمريكا . إذ نلاحظ أولا أن دون مارتندال D. Martindale يرجع البدايات الأولى لهذا الاهتمام إلى عصر صحوة الروح القومية فى أوربا . ويجد بدايات هذا الاهتمام فى مؤلف مونتسكيو « روح القوانين » ، وكذلك فى دراسات توكفيل وغيرهما . كما نلاحظ ثانياً : أن رواد الفولكلور الأوربى المحدثين (ومنهم وعلى رأسهم العالم الألمانى باخ فى كتابه الفولكلور الألمانى) يعتبرون الكشف عن الطابع القومى هو غاية الدراسة فى علم الفولكلور .

(٣١) انظر أحمد أبوزيد ، البناء الاجتماعى . مدخل لدراسة المجتمع ، الجزء الأول : المفهومات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٦٦ ، ص ٢٢٤ .

ولكن إذا كان المقصود هو موضوع الثقافة والشخصية كموضوع مستقل للبحث ، لا يندرج كفرع تحت هذا العلم أو ذاك ، وكان المقصود أيضاً صدور كتب دراسية وبحوث مستقلة فيه ؛ فذلك يرجع الفضل فيه إلى الاهتمام الأمريكي الواسع ويرجع إلى الحرب العالمية الثانية كما يرى البعض . ولكن ليس هذا التاريخ بداية « الاهتمام العلمى » ، وإنما هو بداية « الاهتمام الواسع » بالموضوع . وبين الحكمين فرق واضح . إذ أن تبنى الحكم الأول فيه إنكار لكل الجهود العلمية الرصينة التى بذلت فى أوربا على طول القرنين الأخيرين(٣٢) .

ما هى إذن إمكانيات الوصول إلى تحديد علمى للطابع القومى (أوقل : للشخصية الشعبية) ؟ هل هناك حقيقة شخصية شعبية ؟ أقصد محصلة بعض الصفات الفكرية الروحية تميز الشعب بمفهوم علم الفولكلور ؟

الحقيقة أنه برغم الدراسات والمحاولات التى بذلت فى هذا الصدد ، فإن الدراسة العلمية للشخصية الشعبية ما زالت فى مراحلها الأولى . وعلينا هنا أن نتسلح بأكبر قدر من الحذر والحيطة ، إذا ما أردنا أن نحمى أنفسنا من الوقوع فى نفس الأحكام التى تصدرها العقلية الاجتماعية الشعبية — على نحو ما أشرنا — والتى روجت لها أجهزة الدعاية السياسية فى بعض البلاد الأوربية وغير الأوربية ، وأوضحها جميعاً مثال ألمانيا فيما بين الحربين العالميتين .

ونحن نفتقر اليوم إلى الأساس المتين اللازم لإصدار مثل هذا الحكم ، لأننا ما زلنا فى حاجة إلى نتائج بينة الوضوح يجب أن تمدنا بها علوم مختلفة مشتركة معنا فى هذه المشكلة . ولعله حرى بهدف الوصول إلى صيغة علمية صحيحة تعبر على الطابع القومى أن يظل بمثابة موجه أكثر منه هدفاً محدداً ينبغى الوصول إليه .

ولن يستطيع علم الفولكلور وحده بحال من الأحوال أن يصل إلى هذا الهدف ، برغم أنه أقرب العلوم اهتماماً به على الإطلاق . وليس من المحتم أن تشارك فى تهيئة الأسس العلمية اللازمة علوم إنسانية

(٣٢) كذلك يلاحظ البعض (انظر مقال السيد يس فى مجلة الفكر المعاصر ، الذى سبقت الإشارة إليه) أن بحوث الطابع القومى للشخصية لم تكن تجرى لذاتها ، وإنما كانت أشبه بالدراسات التطبيقية الغرض منها إمداد السلطات العسكرية والجهات الحكومية بالبيانات اللازمة التى تسمح لها بفهم القيم السائدة عند الشعوب التى تدخل الولايات المتحدة الأمريكية فى علاقات معها (كما أوضحت مرجريت ميد) . ولكننا نرى أن هذا التقرير إن صدق فإنما يصدق فحسب على الدراسات الأمريكية فى هذا الميدان . ولكنه لا ينسحب على الدراسات الأوربية بأى حال وهى الدراسات التى تطورت فى ظل ظروف مغايرة تماماً . ويكفى أن نشير إلى الدراسات الألمانية والنمساوية فى هذا الميدان ، فكلها لا تخضع لهذا التعميم ، ولم تكن لخدمة أهداف استعمارية أساساً لأنها كانت موجهة أصلا لتفهم وإبراز معالم الطابع القومى الخاص .

فحسب ، وإنما لابد أن تشارك فى ذلك بعض فروع العلوم الطبيعية أيضاً ، كالبيولوجيا البشرية ، والقياس البشرى Anthropometry وغيرهما .

ويرجع هذا الاختلاف المنهجي إلى اختلاف مفهوم الطابع القومى باختلاف البلاد والتقاليد العلمية السائدة فى كل منها . ففى الفكر الأنجلو ساكسونى حول هذا الموضوع — وكما لاحظ هولتكرانس بحق — يقترب مفهوم الطابع القومى اقتراباً وثيقاً من مفهوم روح المجتمع ethos أو روح الثقافة ، ويعد نتيجة خالصة للقوى الثقافية والاجتماعية . ويقول ستيوارد Steward فى حديثه عن تصنيفات الثقافات على أساس أنساق القيمة أو روح المجتمع إن « مثل هذه التصنيفات تفترض سلفاً وجود نواة عامة من العناصر الثقافية المشتركة ، التى تؤدى إلى أن يكون لجميع أفراد المجتمع نفس النظرة ونفس الخصائص السيكولوجية » . أما فى القارة الأوربية فهناك ميل قوى إلى تأكيد أهمية التفاعل بين الثقافة والعناصر البيولوجية الموروثة فى تشكيل الطابع القومى . فيؤكد كولندر Collinder — مثلا — الفروق الولادية بين الأفراد فى نفس الوقت الذى يلاحظ فيه الأهمية الحاسمة للمؤثرات البيئية . ويقول : «إنه يحق لنا القول أن شخصية شعب معين عادة ما تنبثق عن راق اجتماعى هو الذى يضع الموضة ، وينشر مفاهيمها وقيمها ، ويضع كذلك الأفكار الرائدة، وذلك دون إنكار منا لتأثير الصفات الجسمانية الاعتيادية الموروثة أو تأثير البيئة الطبيعية أو تأثير التجربة التاريخية على العادات الفكرية والعاطفية لشعب من الشعوب »[٣٣] .

وسوف نحاول فيما يلى أن نتناول المحددات المختلفة للطابع القومى : البيولوجية ، والبيئية ، والظروف التاريخية والاجتماعية . والإسهام الذى يستطيع أن يقدمه علم الفولكلور فى هذا الميدان .

إذا كانت الشخصية الفردية (كما يرى هربارت Herbart) تنقسم إلى جانب موضوعى ، وآخر ذاتي — أقصد الظروف الطبيعية وذلك الذى يصدر عنها — فإنه يمكن تطبيق هذا التقسيم على الشخصية الشعبية . يترتب على هذا أن تصبح الظروف الوراثية — أى الخصائص التى يمكن تحديدها على أساس دراسات الأنثروبولوجيا الطبيعية وعلم الأجناس — أول عوامل تحديد الطابع القومى التى يجب الالتفات إليها[٣٤] . ومن الواضح أن تحديد مثل هذه الخصائص يتفاوت صعوبة من شعب إلى آخر تبعاً لنوع

(٣٣) Steward, J.H., Evolntion and Process, in : *Anthropology Today*, ed. by A.L. Kroeber, Chicago, 1953. and Collinder, Bjorn, What is National Character? in: *Arctica*, Essays presento ted Ake Campbell, Uppsala, 1956.

وقارن كذلك ، هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٣٤) أشار روجر ويليامز إلى مدى الاختلاف الواسع بين الأفراد من حيث الانتظام الوظيفى لمختلف أعضاء الجسم والأنساق العضوية المختلفة. ويضرب المثل على هذا بأنه لو أخذنا العدد المتوسط =

ومدى الظروف التاريخية (خاصة حركات الهجرات الشعبية الواسعة النطاق) التي عاشها وما تركته من

= أو المعدل للغدد الدرقية فى البشر لوجدنا أنه أربعة . بينما يمكن فى الواقع أن يتراوح العدد بين اثنين واثنى عشرة . كما أشار كينزى Kinsey وزملاؤه إلى التنوع الكبير فى قوة الدافع الجنسى عند الذكور . وكان لويس بيرمان Louis Berman – وهو من أوائل من كتبوا عن تأثير الغدد الصماء – يعتقد أن مثل هذا التباين الغددى يمثل مفتاح الاختلافات فى الشخصية . ومن ثم صنف أنماط الشخصية المختلفة التى يتصور وجودها فقال بوجود النمط الكظرى من الشخصية ، والنمط النخامى ، والدرقى ، والتيموزى (الصعدى) وغيرها من الأنماط . وهى تقوم جميعها على زيادة أو ضعف إفراز بعض الغدد الصماء .

كما يرتبط بهذا الاتجاه أيضاً أولئك الذين يؤكدون على العوامل الكيميائية الحيوية . ولعلنا نلاحظ أن بعض الأفراد يعانى بسرعة أكبر من غيره من نقص الفيتامينات أو غيرها من أنواع الاختلال الكيميائى الحيوى . وقد يؤدى نقص النياسين (أو الحامض النيكوتينى) Niacin لدى الفرد إلى إصابته ببعض أنواع الذهان الخطيرة ، التى يمكن أن تزول بمعالجة نقص هذا الفيتامين . كما يمكن أن تنشأ بعض أنواع العصاب الذهانى من نقص الثيامين thiamin (فيتامين ب ١) لدى الفرد . كما بذل بعض أفراد هذه الطائفة من العلماء جهداً كبيراً فى البحث عن أسباب كيمائية حيوية للإصابة بمرض الفصام (أو الشيزوفرنيا) .

ثم هناك مدرسة فكرية أخرى – يمثلها كرتشمر Kretschmer وشيلدون Sheldon تؤكد بالدرجة الأولى على بنيان الجسم الإنسانى باعتباره العامل المحدد لنمط الشخصية . وقد قام كرتشمر بقياس أجسام ٢٦٠ من المرضى الذهانيين الذين يعانون من الفصام أو الاكتئاب الذهانى . ويدعى كريتشمر استناداً إلى ما توصل إليه من نتائج أن هناك ارتباطاً بين الإصابة بمرض الفصام وبين البنيان الجسمى الطويل النحيف ، أو فى بعض الأحيان القوى . بينما خلص إلى أن هناك ارتباطاً بين الإصابة بمرض الاكتئاب الذهانى والأجسام الممتلئة . ويعتقد كرتشمر أن هناك استمراراً بين الحالات العادية والشاذة وأن الأنماط الجسمية المختلفة تؤدى إلى اختلافات مميزة فى المزاج . فيميل ضعاف الجسم النحاف إلى أن يكونوا فصاميين – أى حساسين ، خاملين وباردين . بينما يميل الأفراد الممتلئون إلى تقلب الحالات المزاجية ، ولكنهم يكونون أكثر اجتماعية وأكثر واقعية من للضعاف النحاف .

ويقترب من هذا الخط الفكرى تلك الدراسات التى قام بها سليتزر Seltzer وحاول فيها إيضاح تأثير عوامل البنيان الجسمى على اتجاهات «الذكورة» عند الرجال . بينما درس دافيد د ليفى D. Levy الأساس الفسيولوجى للسلوك الأمومى عند النساء . هذا وكان كالمان Kallmann قد درس العوامل الوراثية التى ينطوى عليها مرض انفصام الشخصية ، وأشار إلى وجود أساس كروموسومى لبعض أنواع الجنسية المثلية .

ومن المعروف لنا جميعاً أنه قد بذلت جهود عديدة لتفسير السلوك الإجرامى على أساس شكل بنية الجسم ، مما لا مجال للدخول فيه هنا .

وغنى عن القول أنه قد وجه إلى هذا النوع من الدراسات عديد من الانتقادات أكثر مما وجه إلى الاتجاهات الأخرى التى سنعرض لها فيما بعد .

انظر مزيداً من التفاصيل عند :

Barnouw, Viktor, Culture and Personality, The Dorsey Press, Illinois, 1963, Chap. 1.

آثار عليه . وتصبح هذه العملية فى كثير من الظروف مسألة بالغة الصعوبة والتعقيد بسبب اختلاط الأجناس على طول التاريخ الشعبى .

ويستطيع دارس الفولكلور بعد هذا أن يبحث فيما إذا كان هناك ارتباط بين بعض الطرز الأنثروبولوجية الطبيعية وبعض خصائص الشخصية الشعبية . بحيث يمكن التوصل من خلالها إلى تحديد بعض معالم الطابع القومى .

هذا وتخضع الظروف الوراثية للشعب — شأنها فى ذلك شأن الظروف الوراثية للفرد — للمؤثرات البيئية التى تساهم فى تشكيلها وتحديدها . ويقودنا إدراك هذه الحقيقة إلى المجموعة الثانية من العوامل المؤثرة فى الشخصية الشعبية، وأقصد مؤثرات البيئة الطبيعية . ولا نقصد بذلك مجرد المؤثرات البيئية الطبيعية المباشرة ، وإنما غير المباشرة أيضًا . وتهم هذه المؤثرات غير المباشرة علم الفولكلور فى التفاعل القائم بين الأشكال العمرانية التى تخضع جزئيًّا لظروف البيئة الطبيعية ( مثل المدينة ، والقرية ، وبيت العائلة الكبيرة ) والأشكال الاقتصادية المختلفة ( عند الرعاة ، والفلاحين ، والحرفيين ) وبين الخصائص المقابلة للشخصية الشعبية المحدودة محليًّا أو طائفيًّا .

ويطلق على المؤثرات الطبيعية المباشرة حديثاً اسم « الجغرافيا النفسية » Geopsyche . وقد كثرت الاستعانة بها فى القرن الثامن عشر لتفسير الطابع القومى للشخصية . وكان المناخ والغذاء يلعبان — وما زالا حتى اليوم —دوراً رئيسيًّا فى هذه النظريات المتداولة بين الشعب والخاصة بتفسير الخصائص النفسية لكل جماعة محلية .

والواقع أننا لا نستطيع أن نتجاهل أيضاً المؤثرات غير المباشرة (التى تمارس تأثيرها من خلال البيئة العمرانية ) للشتاء البارد الطويل على شخصية أهل الشمال ، أو للارتفاعات العالية على شخصية سكان الجبال . . وهكذا[٣٥] .

---

( ٣٥ ) ويشير ريتشارد فايس إلى رياح الفون Fohn ( وهى رياح جنوبية رطبة تهب على بعض أقاليم سويسرا ) التى تهب على بعض الوديان والتى تتسبب فى كثرة حالات الانتحار وزيادة حالات القلق ( وهى الحالات التى تجد لها أيضاً انعكاسات فى بعض أنواع القصص الشعبى المحلية ) . كما يشير إلى الظروف التضاريسية فى منطقة جبال الألب وأثرها على السكان هناك . فهى لا تخلق مشية جبلية وبيئة طبيعية جبلية خاصة فحسب ، ولكنها تخلق كذلك نظرة خاصة إلى العالم مميزة لسكان الجبال . ومن مكونات هذه النظرة على سبيل المثال : إحساس قوى بالتبعية الدينية ينشأ عن الخضوع لمؤثرات البيئة الطبيعية الطاغية . غير أن الخضوع للقدر الموجود عند سكان الألب لا يؤدى بالناس إلى اعتناق القدرية التى نجدها أكثر انتشاراً عند الشعوب الصحراوية . وإنما نجدها ترتبط بنشاط عنيف ضد الظروف الخارجية ؛ وبدرجة عالية من الحرص والحذر من العالم الخارجى . ويقودنا هذا — مع عوامل أخرى — إلى تفسير النظرة الواقعية فى الحياة الفكرية السويسرية والسمات الواقعية فى الشخصية الشعبية السويسرية بصفة عامة . انظر ريتشارد فايس ، الفولكلور السويسرى مرجع سابق ، ص ٣٥٧ .

وتدخل دراسة الظروف الطبيعية فى حد ذاتها وآثارها على الإنسان فى مجال دراسة الجغرافيا وبعض العلوم الطبيعية . والواجب الخاص لعلم الفولكلور فى هذا الصدد هو تتبع هذه المؤثرات فى الحياة الشعبية ، ومن ثم إلقاء الضوء على سمات الطابع القومى التى تخضع لظروف طبيعية .

هناك بعد هذا مجموعة ثالثة من الظروف والعوامل المؤثرة فى الطابع القومى للشخصية تنبع من الظروف التاريخية والاجتماعية لشعب أو مجموعة من الشعوب . وتبدو أهمية الظروف التاريخية للشخصية الشعبية مشابهة لأهمية تجارب الحياة بالنسبة لتكوين الشخصية الفردية وتشكيلها .

ومن شأن دراسة التاريخ أن تتعقب التغيرات التى طرأت على ظروف الدولة . ولكن يقع على دارسى الفولكلور عبء البحث عما إذا كان يقابل وحدة الشكل الحكومى وحدة فى الثقافة الشعبية أم لا . وبالتالى التحقق مما إذا كانت هناك درجة من التشابه ليست قاصرة على مجال التنظيم الحكومى .

ولا تقتصر المساهمة فى دراسة مشكلة الطابع القومى المتشعبة على تلك الطائفة التى ذكرناها من العلوم الطبيعية والإنسانية فحسب ، وإنما هناك علوم أخرى ، مثل علم اللغة ، تتخذ موقفاً خاصًّا من هذا الموضوع ، وتقدم إسهاماً خاصًّا بها فى إلقاء الضوء على بعض سمات الطابع القومى لشخصية شعب من الشعوب .

فما هو أخيراً دور علم الفولكلور فى هذا الصدد ؟ إن هدف علم الفولكلور — كما حددناه سابقاً — هو الذى رسم له الطريق الذى سلكه وسوف يظل يسلكه . فهو لا يعنى مباشرة بالتحديد السيكولوجى للخصائص الروحية الشعبية ، وإنما هو يحاول التعرف على الجوهر — وبالتالى على الشخصية الشعبية — من خلال دراسة الظواهر الثقافية . لذلك يجب أولا عرض الظواهر المميزة للثقافة الشعبية المصرية كى يتسنى تحقيق هذا الهدف . أى أنه يجب أن تتفرع مشكلة الشخصية الشعبية المصرية من الثقافة الشعبية المصرية .

ويقترح الدكتور مصطفى سويف خطة لاستكشاف دور العناصر الثقافية الشعبية فى التأثير على الشخصية ، فيقول : « إن الآداب والفنون الشعبية يمكن النظر إليها باعتبارها عنصراً من عناصر الإطار الحضارى[٣٦] . وبالتالى يلزم الباحث فى موضوع تشكيل الشخصية أن يكرس جزءاً من جهده لتحليل مقومات هذا العنصر وبيان كيفية نفوذ آثاره إلى وظائف الشخصية مقدماً بأن هذه المجموعة من الأقاصيص

(٣٦) واضح من هذا المقال أن الأستاذ الدكتور مصطفى سويف يفهم علم الفولكلور باعتباره دراسة للآداب والفنون الشعبية فقط ، وهو ما أثر على تصوره لسير هذه الدراسة الخاصة بالكشف عن أثر الثقافة الشعبية على الشخصية . راجع تحديدنا لعناصر التراث الشعبى فى الفصل الثالث من هذا الكتاب .

والزخارف والألحان الشعبية التى سيتناولها الدارس بالبحث لها بالفعل وجود فى الواقع النفسى لجمهور الأفراد الذين يستمد من فحصهم معلوماته عن طراز الشخصية الشائع : فهل هذا صحيح ؟ إن ما نقصده بوجود أثر شعبى معين فى الواقع النفسى لجمهور معين هو أن يكون أفراد هذا الجمهور ممن يتعرضون لفعل هذا الأثر بدرجة واضحة ، فهم يستمعون إليه أو يشاهدونه عدداً كبيراً من المرات يسمح بأن نحكم بأنهم يتأثرون به فعلا . بهذا المعنى فحسب يمكن القول بأن لأثر شعبى ما وجوداً فى الواقع النفسى لجمهور بعينه . ومن الممكن أن ينفذ تأثير هذه الأعمال الشعبية إلى تشكيل شخصيات الصغار أثناء عملية التنشئة الاجتماعية ، لا لأنهم أنفسهم تعرضوا للتأثر المباشر بهذه الأعمال ، بل لأنهم تعرضوا للتأثر بها من خلال شخصيات القائمين على تنشئتهم ، تلك الشخصيات التى أسهم فى تشكيلها هذا العنصر من عناصر الإطار الحضارى . المهم أنه لا بد من توضيح المسلك الذى سلكه الأثر الشعبى فعلا حتى نفذ إلى التأثير فى نفوس جمهور بعينه ، بدلا من أخذ هذه المسألة مأخذ القضايا المسلم بها :

ويستطيع القارئ هنا أن يدرك أى فائدة تعود علينا من اتخاذ هذا الاحتياط ، إذ سنجد أنفسنا غالباً متجهين نحو تحديد قطاع اجتماعى دون سائر القطاعات فى المجتمع ، هذا هو الجمهور الذى تعرض لفعل الأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، ومن هذا الجمهور وحده يلزمنا أن ننتخب عينتنا من الأفراد الذين سنجرى عليهم فحوص الشخصية . وفى هذه العينة نتوقع أن يكشف التأثير ( أو التشكيل ) المنتظر عن نفسه بأجلى صورة ممكنة . فإذا تكرر البحث بهذا الأسلوب على عدد كبير من الأعمال الشعبية التى تعرضت للتأثير بها قطاعات مختلفة من المجتمع استطعنا أن نكون صورة مفصلة عن الطريقة التى تسهم بها المادة الشعبية من خلال ما يسمى « بأطر حضارية صغرى » فى إيجاد طرز مختلفة للشخصية داخل المجتمع الواحد ، واستطعنا بعد ذلك أن نستخلص بعض خصائص الإطار الحضارى العام لهذا المجتمع ، وأن نرسم له صورة أهم ما يميزها الصدق وثراء المضمون »[٣٧] .

بهذا الفهم لأصول دراسة الشخصية الشعبية فى علم الفولكلور — أى التعرف عليها من خلال الظواهر الثقافية الشعبية — نلاحظ أن الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع لا بد أن تؤجل إلى ما بعد اكتمال الدراسة العلمية لعناصر التراث الشعبى المصرى . وإننا نخضع فى تقدم ونضج حكمنا على الشخصية الشعبية المصرية لدرجة تقدمنا ونضجنا فى دراسة تراثنا الشعبى ، دراسة قائمة على الجمع الميدانى السليم والتوثيق العصرى . وكل ما يقال قبل هذا فهو أحكام ذاتية تخمينية لا ترقى إلى مستوى الحكم العلمى الدقيق .

---

( ٣٧ ) انظر د . مصطفى سويف ، علم النفس والفنون الشعبية . الشخصية فى الحضارة ، مقال بمجلة الفنون الشعبية ، العدد الثالث ، يوليو ١٩٦٥ ، ص ص ٢٦ — ٣٥ ، خاصة ص ص ٣٢ — ٣٣ .

# الباب الرابع

## أساليب جمع المادة الفولكلورية وحفظها

# الفصل الثالث عشر

## أصول الدراسة الميدانية للتراث الشعبي

حديثنا هنا فى أساسيات مناهج الدراسة الميدانية للتراث الشعبي ، وهو من هذه الناحية يضع فى اعتباره الأول الدارس العلمى لمثل هذا التراث ولكن موضوعنا بطبيعته ومنذ فجر ميلاده يقوم على جهود الدارسين الأكاديميين المتخصصين ، كما يدين بنفس القدر لجهود الهواة والمحبين وعشاق هذا التراث . فإذا كان الدارسون لعلم الفولكلور قد حققوا شيئاً على طريق تقدم المعرفة العلمية فى هذا الفرع من فروع العلم ، فنحن مدينين لكلا الطرفين بنفس القدر . ولكن مشاركة الهواة وعشاق التراث الشعبي لا تمنعنا من أن نطالب الجميع التزام المنهج العلمى الدقيق فى دراستهم ، فهذا أكثر إفادة للعلم الذى ينتمون إليه ، وأكثر خدمة للتراث الذى يحبونه ويحرصون على فهمه والاقتراب منه على النحو الصحيح . فليس هناك ما يمنع فى رأينا أى دارس هاو يجرى البحث إشباعاً لهوايته ، وإرضاء لفضوله العلمى الخاص ، أو خدمة لتراث بيئته أن يلتزم قواعد المنهج العلمى فى جهوده تلك .

* * *

المعروف أن دراسات الفولكلور تعانى شأنها فى ذلك شأن دراسات الأنثروبولوجيا بصفة عامة من مشكلة منهجية لها وزنها الخطير . وهى الأهمية القصوى للدراسات الميدانية فيها ، بحيث لا يمكن للباحث أن يخرج بشىء له أى قيمة إلا على أساس من دراسات ميدانية قام بها بنفسه ، أو تحليلات لدراسات قام بها غيره . ولكنى برغم هذه الأهمية الكبرى للدراسات الميدانية فإننا لا نكاد نجد كتاباً أساسياً يهدى الأنثروبولوجيين الناشئين أو الجدد إلى كيفية إجراء مثل هذه البحوث بالتفصيل . حقيقة إن كتاب Notes and Queries[1] يمثل موجهاً هاماً للباحث فى هذا الصدد ، ولكنه دليل عام للعمل يكاد يقتصر على توجيه الباحث إلى مختلف عناصر الموضوعات التى قد تعرض له ، ولكنه لا يتطرق إلى استعراض مفصل لخطوات ومراحل وتقنيات العمل الميدانى . هذا علاوة على بعض العيوب التى تقلل من قيمته بالنسبة لنا فى الشرق العربى على وجه الخصوص . ومن أبرز تلك العيوب أنه دليل موجه أساساً للغربيين مع التركيز بالذات على المجتمعات المحلية الداخلة فى نطاق المستعمرات التى كانت تحكمها تلك البلاد فى الماضى ،

(١) Notes and Queries in Anthropology, by : A. Committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, 1. ed. 1874, 6. ed. 1951.

وتشجع على دراستها دراسة أنثروبولوجية بكافة الوسائل . كذلك من المعروف أن الكتاب برغم تعدد طبعاته لم يستطع أن يواكب التقدم الجارى فى ميدان البحث الأنثربولوجى وتقنيات هذا العلم السريع التغير والتطور .

وهكذا تتراكم أمام الدارس الأنثروبولوجى والفولكلورى عشرات بل ومئات الدراسات التى يجد نتائجها مبسوطة أمامه ، دون أن يدرى على وجه التحديد كيف توصل أصحابها إليها . وباتت عملية البحث الميدانى أمراً يكتفى فيه كل أستاذ بتلقين تلاميذه الأسس والمبادئ العامة فقط ، تاركاً لكل منهم الانتفاع بخبرته الخاصة ، وصقل هذه الخبرة وتعميقها ، مع إجراء المزيد من البحوث والدراسات .

ولكن ما من شك فى أن هذا الأسلوب لا يخلق عنصر الاستمرار والتراكم فى الخبرات العلمية المكتسبة من الميدان ، خاصة وأن هذا الاستمرار والتراكم هو أساس تقدم العلم والمجتمع . ولذلك عمد الباحثون الكبار مؤخراً جداً إلى وضع المؤلفات الخاصة بإلقاء الضوء على مختلف جوانب عملية البحث الميدانى. وأنشئت سلسلة كتب خاصة لهذا الغرض هى : Studies in Anthropological Method التى يقوم بمهمة الإشراف العام على تحريرها George and Louise Spindler من جامعة ستانفورد وتنشرها دار هولت راينهارت فى نيويورك[٢] .

ومن أكثر الدراسات التى تتصل بموضوعنا هنا ، والتى نرجو أن نرى لها ترجمة عربية فى القريب العاجل ، كتاب توماس ويليامز الذى صدر فى هذه السلسلة وعنوانه مناهج الدراسة الميدانية للثقافة[٣] .

## اختيار منطقة الدراسة :

أصبح من الأمور المسلم بها اليوم فى ميادين الأنثروبولوجيا والفولكلور أن تجرى الدراسة الميدانية على مجتمع محلى صغير ، يحسن أن يكون محدود العدد ، فى وسع الباحث الفرد أو فريق البحث المتكامل أن يغطى جميع جوانب الحياة منه فى خلال فترة زمنية معقولة . ولو أن هذا الاتجاه العام للاقتصار على مجتمعات محلية محدودة لا يعنى أن علم الفولكلور ، وكذلك علم الأنثروبولوجيا ، لا يتطرق إلى دراسة

---

(٢) Studies in Anthropological Method, General Editors, George and Louise Spindler, Stanford University, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York.

(٣) Thomas Rhys Williams, *Field Methods in the Study of Culture*, Holt Rinehart and Winston, New York, 1967.

مجتمعات حضرية ، ومجتمعات تقليدية ذات أحجام كبيرة نسبياً(٤) .

ولكن المهم فى جميع الأحوال أن ترتبط المادة التى يجمعها الباحث بمجتمع محلى محدود . ويختلف العلماء فيما بينهم على العوامل المحددة لأى مجتمع يستحق الدراسة . وقد نوقشت مثل هذه الأمور باستفاضة فى عديد من المؤتمرات وحلقات البحث الأنثروبولوجية والإثنولوجية الدولية(٥) .

إلا أن اختيار دارس التراث الشعبى للمجتمع المحلى الذى يجرى عليه بحثاً يختلف تبعاً لما إذا كان ذلك الدارس باحثاً أكاديمياً متخصصاً يجرى هذا البحث تمهيداً للتقدم به لنيل درجة جامعية عليا كالماجستير أو الدكتوراه ، أو كان يمارس هذه الدراسة بدافع الهواية تحدوه الرغبة فى فهم تراث شعبه والاقتراب الوثيق المنهجى المؤصل علمياً من أساس ومكونات هذا التراث .

فى الحالة الثانية لا تكون هناك ثمة مشكلة على الإطلاق . ذلك أن الباحث يخضع فى اختياره للمنطقة التى سيجرى عليها بحثه لانتمائه لذلك المجتمع أو معايشته له معايشة وثيقة كانت كفيلة بأن تخلق لديه مثل هذا الاهتمام والحب لتراث هذا المجتمع ( عن طريق العمل فى هذا المجتمع مدة طويلة مثلا ، أو الاحتكاك به طويلا لأى سبب آخر ) .

أما بالنسبة لاختيار منطقة البحث فى حالة الدارس الأكاديمى فإن ذلك الاختيار يتأثر إلى حد كبير باهتمامات البحث نفسه ، وبخبرات الأساتذة الذين يشرفون على دراسته ، وربما باهتمام الجامعة — التى

---

( ٤ ) ولو أن دراسة المجتمع المحدد أيسر كثيراً وأقل صعوبة من دراسة مجتمع يبلغ عدة ملايين نسمة . إذ من السهل أن نحدد مشاركة الأفراد فى ممارسة عادة معينة ، والتنويعات المختلفة لتلك العادة فى جماعة صغيرة ، وذلك بالقياس إلى جماعة كبرى . ويحس علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ( الإثنولوجيا ) والفولكلور بمسئولية خاصة عن وضع دراسات مفصلة لجميع التنويعات المحتملة الموجودة للعادات والتقاليد وعناصر التراث الثقافى . وهم فى هذا ( خاصة الإثنولوجين ) يبدون اهتماماً خاصًّا بالمجتمعات المنعزلة البعيدة عن الاحتكاك بالعالم الخارجى المعاصر . انظر مزيداً من التفاصيل فى كتاب ويليامز ، المرجع السابق ، ص ٢١ حاشية رقم ( ١ ) ، وكذلك المراجع الواردة هناك .

( ٥ ) عقد المؤتمر الدولى الرابع للعلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية فى فيينا — عام ١٩٥٢ — دورة خاصة لمناقشة مهام البحث الأكثر إلحاحاً فى الأنثروبولوجيا . وقد انتهت تلك الدورة إلى تكوين « اللجنة الدولية للبحوث الأنثروبولوجية والإثنولوجية العاجلة » التى شكلها «الاتحاد الدولى للعلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية » فى عام بمساعدة المؤتمر الدولى الخامس للعلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية . وقد أصدرت هيئة اليونسكو فى دورتها العامة التى عقدت فى نيودلهى عام ١٩٥٦ توصية بتشجيع ودعم أعمال تلك اللجنة . وقد أصدرت اللجنة بعض المطبوعات والنشرات التى تحدد تفاصيل عن بعض القبائل أو المجتمعات التى يوجد احتمال قوى لامتصاصها وذوبانها داخل مجتمع كبير أو تتعرض لعمليات تغير اجتماعى عميقة الأثر واسعة النطاق .

— يجرى فى نطاقها البحث — برعاية نوع معين من البحوث ، أو خدمة منطقة معينة من مناطق المجتمع من خلال إجراء دراسات مستفيضة عليها . وقد يقود اختيار الباحث لمنطقة البحث رغبته الشخصية الخاصة فى اختيار فروض بحث معينة تكون قد حفزته إليها قراءة دراسات أخرى عن مجتمعات محلية أخرى ، فاتخذ من نتائج تلك الدراسات فروضاً يختبر مدى صدقها فى مجتمعه هذا الذى ينوى دراسته .

## الإعداد الببليوجرافى :

بعد أن يقع اختيار الباحث على المنطقة التى سيقوم بدراستها ، يتعين عليه قبل كتابة مشروع بحثه بالتفصيل أن يعد لبحثه إعداداً ببليوجرافياً سليما . ويشمل الإعداد الببليوجرافى قراءة كل ما يتصل بمنطقة الدراسة ، ابتداء من البحوث والدراسات العلمية المنهجية التى ربما تكون قد أجريت على هذا المجتمع ، حتى التقارير والنشرات والملاحظات العامة التى تعرض لهذا المجتمع من أى جانب من جوانبه . حقيقة أننا فى دراسة فولكلورية نستهدف دراسة بعض جوانب الثقافة التقليدية لمجتمع البحث ، ولكننا لا نغض الطرف أبداً عن دراسات ربما تكون قد أجريت فى مجتمع البحث عن بعض المشكلات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية . . إلخ . فمثل هذه الدراسات إن هى إلا تركيز للضوء على بعد معين من أبعاد هذا المجتمع . ولما كانت حياة أى مجتمع — خاصة المحدود الذى نحن بصدد دراسته — كياناً كليا مترابطاً أوثق الارتباط ، فإن هذا الضوء كفيل بأن يهدى الباحث — ولو بشكل متواضع — إلى تحسس موضوعه ورؤية المادة المدروسة فى سياقها الصحيح .

وكما أشرت بتنوع القراءات من الأشياء العامة عن المنطقة ( المعلومات التاريخية ، والجغرافية ، والإحصائية العامة ) إلى الدراسات المتخصصة ( بحوث اجتماعية أو اقتصادية . . . إلخ ) ، إلى التقارير والنشرات وما إلى ذلك . وبالطبع فإن أى دراسة تتصل بأى جانب من جوانب التراث الشعبى تكون قد سبق إجراؤها فى هذه المنطقة تمثل عنصراً أساسياً من عناصر الإعداد الببليوجرافى حتى ولو كانت تدور حول موضوع بعيد بعض الشىء عن الموضوع الذى ينوى الباحث دراسته . (مثلا كدراسة عن الحرف والصناعات الشعبية فى تلك المنطقة ، فى الوقت الذى أنوى فيه أنا دراسة موضوع الزار أو المعتقدات الشعبية فى المنطقة ) . فالنظرة الكلية الشاملة إلى الثقافة تحتم علينا الاستهداء بأى دراسات سابقة تكون قد أجريت حول موضوعات ثقافية .

هذا فيما يتعلق بالإعداد اللازم للمعلومات الخاصة بالمنطقة . ولكن هناك جانب آخر لمثل هذا الإعداد ألا وهو الاطلاع على الخطوط الأساسية والاتجاهات العامة للبحث فى الموضوع الذى يكون الباحث بصدد دراسته . فإذا كنت بصدد إجراء دراسة للمعتقدات السحرية فى قرية معينة أو مجتمع محلى معين ، فلا بد من تعميق معرفتى العامة بدراسة موضوع السحر فى كافة الثقافات وفى كافة العصور ، والأخذ بقسط كاف من المعلومات الموضوعية المتصلة بهذا الفرع من فروع الثقافة الشعبية . وأخيراً يجب الإلمام الكافى باتجاهات البحث الراهنة فى مثل هذا الميدان على المستوى العام ( العالمى طبعاً إذا أمكن ،

وإلا فعلى مستوى الدارسين داخل الوطن ). فالنظرات السوسيولوجية والنفسية والتاريخية مثلا إلى موضوع السحر تتبادل فيما بينها توجيه البحوث فى ميدان الثقافة الشعبية ، ولا بد أن أقرر قبل وضع خطة البحث الميدانى أى منظور سأتخذ، وأى وجهة سوف أتجه . هل سأركز على تطور الاعتقاد فى الأمور السحرية ، أم سأركز على الممارسين وعلى المشتغلين بالسحر وعلى دور السحرة فى أداء وظائف اجتماعية معينة داخل ذلك المجتمع المحلى . . إلخ . كل ذلك لا يتحقق إلا من خلال الوقوف على قسط كاف من المعرفة بتيارات البحث الراهنة فى موضوع الدراسة الذى قررت بحثه فى هذه المنطقة .

ولعل ببليوجرافية كبرى متخصصة فى الفولكلور أن تفيد الباحث فائدة كبرى فى هذا المجال . كما أن هناك ببليوجرافيات أخرى متخصصة يمكن أن يفيد منها الباحث . وقد انتهى العمل بالفعل فى إعداد أول ببليوجرافية عربية لمصادر ودراسات الفولكلور أنجزتها إحدى شعب بحث الفولكلور الكبير بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية . وسوف نعرض لها بشىء من التفصيل فى الفصل السادس عشر من هذا الكتاب .

هذا علاوة على بعض الببليوجرافيات التى نشرت فعلا ، والتى تختص بتوثيق ميدان معين أو جانب معين من جوانب الثقافة المصرية ، مثل ببليوجرافية «كولت» القيمة عن الفلاح المصرى(٦) . ولا نغفل الإشارة إلى الببليوجرافية الهامة التى يعدها الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد عن البدو والبداوة(٧) .

---

( ٦ ) وهذا الكتاب عبارة عن قائمة ببليوجرافية مشروحة تضم الدراسات العلمية الموضوعة عن الفلاح المصرى فيما بين عام ١٧٩٨ و ١٩٥٥ .

Coult, Lyman H., An Annotated Bibliography of the Egyptian Felahl, University of Miami Press, 1958.

وعدد الدراسات التى تشتمل عليها القائمة ٨٣١ دراسة باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية . وقد جاء جامعها ليمان كولت إلى مصر وقام بجمع موادها وتصنيفها فى الفترة من أوائل ١٩٥٥ حتى سبتمبر ١٩٥٦ . وعاونه فى إعداد بحثه الأستاذ كريم درزى الموظف بالجامعة الأمريكية بالقاهرة . والغالب على اتجاه المؤلف عنايته بالنواحى الاجتماعية والأنثروبولوجية . أما الإشارات الخاصة بالجغرافيا والاقتصاد والزراعة الواردة فى القائمة فقد جاءت أصلا فى تلك الدراسات الاجتماعية التى أولاها المؤلف غاية اهتمامه . ويستطيع دارس التراث الشعبى المصرى أن يفيد من هذه القائمة المشروحة إفادة كبرى ، حيث ترشده إلى عديد من الدراسات العلمية المنشورة والمخطوطة على السواء عن العادات والتقاليد ، وبعض أنواع الأدب الشعبى ، وبعض موضوعات الثقافة المادية . كما تضم القائمة بعض الدراسات الأنثروبولوجية عن بعض الجماعات الهامشية كجماعات البدو وجماعات الغجر .

( ٧ ) وقد بدأ الدكتور نشر هذه القائمة المشروحة فى مجلة معهد الدراسات والبحوث العربية التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة .

## كتابة مشروع البحث :

لا بد أن يجيب مشروع البحث ولو بشكل مبدئي عن التساؤلات الأساسية التالية[٨] :

١ – ما هو الشيء الذى يعتزم الباحث عمله على وجه التحديد ؟

٢ – كيف ينوى إنجاز هذا البحث ؟

٣ – ما هى الدراسات السابقة التى تم إنجازها من قبل بالنسبة للموضوع المراد دراسته، وتلك الدراسات التى أجريت بوجه خاص على المجتمع الذى ينوى بحثه ؟

٤ – ما هى الميزانية التقديرية اللازمة لإتمام البحث ؟

٥ – ما هو الإطار الزمنى اللازم لإنجاز البحث ؟

ومن الطبيعى أن تختلف مشروعات البحوث فى مدى دقتها ، وفى حجم التفاصيل التى تغطيها ، وفى طابعها العام تأثراً بطابع صاحبها الخاص . ولكنها يجب برغم كل هذه الاختلافات والتحفظات أن تحاول الإجابة على هذه التساؤلات الأساسية .

ويعتبر مثل هذا العرض الأساسى لوجهة البحث وللحدود التى سيفرضها الباحث على نفسه ضرورياً كل الضرورة ، لأنه سيكون بمثابة مرشد مفيد للدراسة من ناحية ، وعاملا أساسياً فى تخطيط ميزانية البحوث للمؤسسة أو الهيئة التى ستقوم بعبء تمويل البحث ، أو تنويراً للباحث الفرد إذا ما كان سيجريه على نفقته الخاصة .

ومع أننا أشرنا فى مطلع هذه الدراسة إلى أننا نخاطب أساساً الباحث الأكاديمى المتخصص ، فإننا نؤكد هنا مرة أخرى أن إعداد مشروع البحث بمثل هذه الدقة وبمثل هذا التفصيل أمر حيوى كل الحيوية حتى للباحث الفرد الذى يجرى البحث لأغراضه الخاصة وعلى نفقته الخاصة . لأن هذه الخطة كما أشرنا موجه هام للدراسة الميدانية نفسها .

ويقودنا الكلام عن ميزانية البحث إلى لمس مشكلة التمويل ، ولو من بعيد وعلى عجل . فالواقع أن مثل هذه البحوث فى الخارج لا يمولها الباحث الفرد إلا فى القليل النادر من الأحوال . أما القاعدة العامة فهى أن توفر بعض المؤسسات العامة أو الحكومية مساعدات مالية لإنجاز العمل الميدانى الذى أصبح اليوم شديد التكلفة إزاء ما يتطلبه من نفقات سفر ، وإقامة ، وأدوات تصوير ، وأدوات تسجيل صوتى . . . إلخ .

---

( ٨ ) انظر مزيداً من التفاصيل حول هذا الموضوع فى :

Williams, Field Method in the study of Culture, op. cit., pp. 5-6.

ونحن ندرك بطبيعة الحال أن هناك اليوم فى مصر عديد من الهيئات الحكومية التى تعمل على تمويل مثل هذه البحوث مثل إدارات البحوث فى الوزارات ، والمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، وأكاديمية البحث العلمى أخيراً ، . . . إلخ ولكن ما زال مع ذلك الوضع السائد أن الباحث الأنثروبولوجى الفرد فى الجامعات ( كمعيدين أو طلاب ماجستير ودكتوراه ) هو الذى يتحمل بنفسه نفقات الدراسات الميدانية التى يجريها لإنجاز رسالته . ومن شأن هذا الوضع المجحف أن يؤثر على دقة وسلامة سير البحث العلمى ، وبالتالى على دقة وسلامة النتائج التى يخلص إليها البحث .

وإنا نأمل أن يضطلع المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، وأكاديمية البحث العلمى ، ومركز الفنون الشعبية (التابع لوزارة الثقافة) والجامعات بنصيب أكبر فى تمويل البحوث الميدانية ، حتى ولو كان الباحثون يجرونها بناء على مبادرتهم الخاصة ، وليس بتكليف من تلك الهيئات . والفيصل فى تقدير أولويات المساعدات التى تقدمها تلك الهيئات للباحثين الأفراد هو سلامة مشروع البحث الذى يقدمه كل باحث ، ومدى دقة الباحث فى الإجابة على التساؤلات الخمس التى طرحناها فى مقدمة هذه الفقرة .

ولا شك أن البحث العلمى فى ميدان الفولكلور والثقافة عموماً لا يمكن أن ينهض ويبلغ ما نريده له من تقدم ورفعة ومواكبة لتيارات البحث العالمى ، دون حل مشكلة التمويل حلا جذرياً وموضوعياً فى نفس الوقت .

ومن الأمور الهامة التى تفيد الباحث عند صياغته مشروع بحثه الاتصال بأساتذته ، وبزملائه ممن قد يكون سبق لهم العمل فى منطقة البحث أو قريباً منها . فمن شأن الحوار معهم أن يصبح الباحث أكثر قدرة على توضيح طبيعة مشروعه وأكثر وضوحاً فى تحديد أهدافه . فزملاؤه وأساتذته سيقدمون أوهم يجب أن يفعلوا ذلك — له النصائح والإرشادات الممكنة . وقد تكون محصلة هذه الاتصالات حصول الباحث على مادة غزيرة على منطقة أو موضوع بحثه لم يسبق نشرها من قبل . كما قد يقدمون له إحصاءات قديمة ، أو صوراً قديمة ، أو معلومات من أى نوع آخر قد تكون لها أهمية فى الميدان . وقد يوصون به خيراً لدى أصدقائهم ومعارفهم فى المنطقة التى سيرفع الباحث إجراء دراسته فيها .

## إعداد ميزانية البحث :

تختلف بنود الميزانية وحجمها فى حالة إجراء بحث على مجتمع محلى فى الداخل ، عنه بالنسبة لبعض البحث الأنثروبولوجية التى تجرى على مجتمعات محلية فى ثقافات خارجية بعيدة أو قريبة .

وبرغم أن الباحثين الأنثروبولوجيين والفولكلوريين لم ينشروا فى أى من تقارير بحوثهم أى شىء عن ميزانيات بحوثهم ، فلا يسعنا إلا أن نعتمد اعتماداً كليا على خبرتنا الميدانية المحدودة داخل المجتمع

المصرى فى الدراسات التى أجريناها عن بعض المشتغلين بالسحر فى بعض قرى محافظات قنا ، وسوهاج ، ودمياط ، والقاهرة ، والدقهلية ، والمنوفية ، والشرقية فى شتاء ١٩٦٤/١٩٦٥ ، وعن نفس الموضوع فى محافظات القاهرة والجيزة والغربية فى شتاء ١٩٦٨/١٩٦٩ ، وعن بعض مظاهر الثقافة الشعبية ( بعض المعتقدات : كالطرق الدينية ، والزار ، والسحر ، والأدب الشعبى ، والعادات الشعبية . . . إلخ ) فى قرية كفر الزيتون ( غربية ) فى عام ١٩٦٩ . ودراستنا لبعض معالم التغير فى الثقافة الشعبية فى مجتمع قرية غرب أسوان النوبية فى شهر مارس ١٩٧٣ مع طلبة قسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة القاهرة ؛ وقد أجرينا كل هذه البحوث على نفقتنا الخاصة ، فيما عدا البحث الأخير ، الذى مولته كلية الآداب جامعة القاهرة .

وتأتى على رأس بنود ميزانية البحث البنود التالية :

— نفقات السفر من وإلى منطقة البحث .

— التنقلات الداخلية فى الإقليم ، خاصة إذا كانت هناك ضرورة لإجراء مقارنات بين مجتمعات محلية داخل الإقليم .

— مصاريف الإعاشة .

— « الإقامة ( السكن أو الفنادق ) .

— الهدايا ( فى حالة الإقامة لدى آخرين كضيف أو فى بعض الظروف الاضطرارية الأخرى ) .

— تكاليف المعدات ( الأجهزة ) نفسها : كآلات التصوير ، وأجهزة التسجيل ... إلخ والمواد : كالأفلام والشرائط ، والورق ، والأقلام ، والخرائط ، والبطاقات التى ستدون عليها مادة البحث .

— نثريات كنفقات البريد والبرق والتليفون ، والمواد الطبية . . إلخ .

ويحسن أن يتضمن مشروع الميزانية فى الواقع مشروعين منفصلين على الأقل ، يوضح أحدهما الصورة المثلى للبحث كما يراها الدارس ، أى لو أقام أطول مدة ممكنة ، وتوسع فى التسجيلات والصور ، وتنقل بين أكثر عدد من المجتمعات المحلية فى المنطقة . . إلخ . وتوضح الميزانية الثانية الصورة المتقشفة للبحث فى حالة اختصار كل هذه البنود إلى أدنى حد ممكن . ويترك للهيئة التى ستتولى تمويل البحث اختيار أحد المشروعين بما يتفق وإمكانياتها .

كذلك يجب أن يكون هناك نوع من المرونة فى تقدير بنود الميزانية فتتحمل اختلافاً عن الواقع فى حدود معينة ( تبلغ ٢٠٪ عادة ) بين أعلى وأدنى تقدير . وأن تحاول أن تراعى قدر الإمكان ما قد يطرأ على الأسعار من تقلبات ، أو ما قد يطرأ على تغير خطة البحث ، بعد انقضاء الفترة من تخطيط البحث وكتابة المشروع ، حتى وضع هذا المشروع موضع التنفيذ . وكثيراً ما تتغير مشروعات ميزانيات البحوث بسبب عدم مرونتها ، وعدم تحوطها لما قد يطرأ على سير البحث من تعديلات وتغيرات .

**الاستعدادات للدراسة :**

بعد أن تتم الموافقة على مشروع البحث يبدأ الباحث فى عمل الاستعدادات اللازمة للتنفيذ وإجراء الدراسة المنشودة . وتحتم قوانين الدولة المعمول بها حالياً (ومنذ عام ١٩٦٠) الحصول على إذن كتابى من « الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء » قبل إجراء أى بحث يتناول أكثر من خمسين وحدة من وحدات البحث . ويتطلب استخراج القرار الوزارى بالموافقة تقديم مذكرة مختصرة عن موضوع البحث وخطته ، والاستمارة التى ستجمع بمقتضاها البيانات من الميدان .

وإذا كان هذا القانون لاينطبق إلا على البحوث التى تتطلب سؤال عدد معين من الأشخاص ، وتستخدم استمارة بحث ، فإنه لا ينطبق على البحوث الفولكلورية التى تستهدف دراسة بعض جوانب الدراسة الشعبية .

ولكن حرصاً على أمن الباحث وضماناً لحسن سير البحث يجب أن يصدر إخطار رسمى — خاصة إذا كان الباحث غريباً عن المنطقة التى سيدرس فيها — من الجهة التى يتبعها الباحث ، أو التى تمول بحثه إلى مسئولى أجهزة الحكم المحلى فى منطقة البحث، ويتضمن مثل هذا الخطاب إخطاراً بموضوع البحث ، وشخصية الباحث ، والمدى الزمنى للبحث . . . إلخ ، واستئذاناً بإجراء البحث ، ورجاء بتقديم التسهيلات الممكنة إذا تطلب الموقف ذلك (كأمور الإقامة ، والإعاشة ، والانتقالات . . إلخ) . ومن المهم توجيه خطابات مماثلة إلى الجهات التى يتصل عملها بموضوع البحث كمديرية الشئون الاجتماعية، أو مديرية الشئون الصحية ، إذا كان للموضوع صلة بالصحة أو العادات الطبية ، أو مديرية الشباب . . إلخ .

ومن المفيد واللازم بنفس الدرجة مخاطبة الأجهزة الشعبية وعلى رأسها الاتحاد الاشتراكى العربى بمستوياته المختلفة داخل المنطقة . أى أننى إذا كنت سأدرس قرية فى نطاق محافظة أسوان فإننى أكتب إلى أمين المحافظة ، وإلى أمانة المركز ، وأمانة الوحدة الصغيرة بالقرية . وقد أثبتت خبرتنا الميدانية أن الاتصالات ذات نفع عظيم للبحث ، بل إنه يتعذر بدونها فى بعض الأحيان أداء المهمة التى جاء الباحث من أجلها أداء سليماً .

وسوف يحاول الباحث من خلال اتصاله بأساتذته وزملائه ، كما سبق أن أشرنا ، أو عن طريق اتصالاته وعلاقاته الشخصية ، أن يحدد بعض الأشخاص الذين يتوقع منهم مساعدة ، أو يمكن أن يصلحوا كإخباريين أو مرشدين أو يقودونه إلى بعض الإخباريين . وهم عادة عبارة عن مواطنين من أهل المنطقة ممن لهم اهتمام ببعض الشئون العامة ، أو موظفين ممن يعملون هناك . وبعض هؤلاء يكون تواقاً للتعاون مع الباحث ، إما لإشباع رغبته الخاصة فى مزيد من التعرف على المنطقة « على حقيقتها »

أو لتمضية الوقت بطريقة يراها مفيدة وتمكنه من تخفيف إحساسه بالملل فى مكان عمله هذا . ولا أعنى بالطبع أن علاقاته داخل المنطقة سوف تقتصر على هؤلاء الأشخاص الذين سيتعرف عليهم أو يسمع عنهم قبل سفره ، ولكنها مجرد خطوة أولى ، وسوف يتعرف بعد مزاولة العمل على عشرات وعشرات غيرهم . وكل ذلك رهن بأسلوبه الخاص وقدراته الشخصية فى التعامل مع الناس واجتذابهم بالحب وانفتاح القلب ، وليس بمجرد المجاراة أو التزلف .

كذلك سيقوم الباحث باختيار بعض القراءات التى سيطالع هو فيها طوال إقامته بالميدان . ويلاحظ على مضمون تلك القراءات تنوعها بين ما يتصل بموضوع البحث ، وبين القصص أو الروايات لإبعاد عنصر السأم بفضل الاشتغال المركز بموضوع دراسته ، وأنه سيقضى فترة طويلة فى نوع من العزلة على الأقل عن أصدقائه وروتين حياته القديم . . . إلخ .

ويشير ويليامز إلى أهمية التأثير الذى تتركه تلك القراءات فى الباحث بسبب صفاء ذهنه ، وتحلله من التزامات الحياة اليومية العادية إلى حد بعيد طوال تلك الفترة(٩) ، كما أنه من اللازم أن يحتفظ الباحث بنسخ من مشروع البحث ، حيث قد يطلب منه بعض المسئولين أو المهتمين الوقوف على أهداف البحث وطبيعته وغاياته .

### من العمليات المتصلة بالسفر :

وسيجد الباحث أنه من المفيد له الاتصال بالمعاهد أو المؤسسات العلمية القريبة من منطقة البحث فلا شك أن هيئة العاملين فيها يمكن أن تفيده فى عمله وتكون أقدر على تقديم العون له. وقد أفادنا فى دراستنا لقرية غرب أسوان فى ربيع ١٩٧٣ الاتصال بمشروع التخطيط الإقليمى فى أسوان . وهو هيئة علمية ذات إمكانيات هائلة مادية وبشرية . فاستطاعت أن تقدم لنا بعض وسائل الانتقال ، وتزيدنا معرفة بالبيئة الواسعة التى يجرى فيها عملنا من خلال المحاضرات والأحاديث التى زودتنا بها هيئة الباحثين العلميين ، وأن تمدنا فى بعض الموضوعات المتخصصة المتصلة بعملنا من خلال الاطلاع على البحوث والدراسات التى أجرتها هناك . . . إلخ . وقد يترتب على هذا الاتصال إمكانية تحقيق نوع من التعاون العلمى الوثيق بين مثل هذه الهيئة والباحث ، يمكن أن يعود عليه بالفائدة فى بحثه وفى عمله بالمستقبل .

كذلك إذا وجدت متحفاً فى منطقة البحث فيحسن أن تشاهد محتوياته ، وتتحدث مع أمين المتحف على كل ما يتعلق بموضوع دراستك . وقد تكون هذه المعلومات والاتصالات عظيمة الفائدة لأنها توفر لك مادة عن هذه المنطقة قد لا تكون متاحة فى أى مكان آخر . ولو أننا نقدر ، أن حركة إنشاء المتاحف الإقليمية والمحلية مازالت بطيئة ، إذ أنها يمكن . إذا توفرت — أن تكون عظيمة الفائدة للباحث .

---

(٩) انظر ويليامز ، المرجع السابق ، ص ٨ .

**الوصول إلى منطقة الدراسة :**

إذا كان الباحث ينوى أن يقيم فى منطقة الدراسة بضعة أسابيع ، أو أياماً عديدة فإن سلوكه فى الأيام الأولى يعتبر ذا تأثير حاسم على نجاح البحث ، وعلى تحديد مساره فيما بعد . فنوع العلاقات التى يبدؤها فى تلك الفترة ، ونوعية الأشخاص الذين يزورهم ويزورونه ، أو يظهر معهم كثيراً تحدد إلى حد بعيد موقف بقية أهل القرية أو مجتمع الدراسة منه ومدى تعاونهم معه وترحيبهم به .

وليس للباحث أن يتجاوز السلطات والزعامات المحلية بحال من الأحوال . فإذا نزل إلى قرية صغيرة فيحسن أن يبدأ بالنزول على بعض كبار القوم بها ، كناظر المدرسة أو رئيس المجلس القروى ، أو أمين وحدة الاتحاد الاشتراكى أو غيرهم . ويمكنه من خلالهم ، كما يمكنه بدونهم إن كان يعرف طريقه ، أن يواصل بعد ذلك الاتصال بإخبارييه ومرشديه . ولكن بعد الإعلام الكافى والسليم عن مهمته ، وهى نقطة سنشير إليها فيما بعد .

ولذلك يجب على الجامع ألا يفسد العمل من بدايته بأن يبدأ بالاتصال بمجموعة من الأفراد تكون منبوذة من المجتمع المحلى الذى يشرع فى دراسته . على العكس ينبغى أن يضع فى المحل الأول من اهتمامه تلك الجماعة التى يعتبرها المجتمع « أفضل الناس » ، ويتخذ من بينهم إخبارييه . وسوف يكون من السهل بعد ذلك الاتجاه إلى أدنى فى دراسة الفئات التى تكون السلم الاجتماعى ، على حين يستحيل اتخاذ الاتجاه المضاد . ومهما يكن من أمر ، فإنه من الخطورة على نجاح الدراسة أن يلتصق الجامع بفئة أو جماعة معينة بشكل زائد . لذا من الواجب عليه أن يوسع دائرة مخالطيه . والتعاون مع جماعات الموظفين المحليين وكسب مساعداتهم قد يكون مفيداً فى هذا الصدد . وحدود هذا التعاون أمر متروك للباحث نفسه .

وليست نوعية الأشخاص الذين يتصل بهم هم فحسب الذين يحددون نظرة أبناء المجتمع المحلى إليه ، وإنما يؤثر فى ذلك أيضاً المقهى الذى يجلس عليه ، أو التاجر الذى يتعامل معه . . إلخ .

ويتأكد الباحث — ربما قبل النزول إلى الميدان — من نوعية الهدايا التى تمثل قيمة كبيرة فى نظر أبناء المنطقة . حيث نرى بصفة عامة أنه يجب أن يحرص على الاعتماد على الهدايا بدلا من الأجور . ونظراً لأهمية هذه النقطة ، وما يدور حولها من خلاف ، نحب أن نفصل عرض رأينا فيها .

بالنسبة لبعض أنواع الإبداع الشعبى التى يؤجر عليها مؤدوها فى الحياة العامة ( مثل السير الشعبية ، وبعض أنواع الأداء الغنائى والموسيقى ، والرقص . . إلخ ) يكون على الباحث — إذا تحتم عليه ذلك — أن يدفع لمؤديها الأجر الذى يتلقونه عادة . فيتجنب الإسراف فى هذا الأجر ، كما قد تفعل بعض الهيئات الأخرى ( مثل فرق الرقص والموسيقى الشعبية ، والإذاعة والتليفزيون ) . إذ أن هناك ظروفاً خاصة تدفع

مثل هذه الهيئات إلى الحصول على المادة المطلوبة بأسرع وسيلة وبأى ثمن ، لما تتكلفه إقامتها وأداء عملها من تكاليف باهظة . وإذا استطاع الجامع أن يقنع مؤدى هذه الفنون الشعبية بأنه يجمع هذه الفنون صونا لها من الضياع والتشويه وخدمة لأبناء هذه الثقافة ، وتحقيقاً لأهداف علمية قومية ، وبالتالى دون دفع مقابل عن تسجيلها فهذا خير كل الخير .

فنحن نرى من حيث المبدأ عدم تقديم أجر إلى أى من المؤدين الذين نتعامل معهم . فذلك مضر بحركة جمع التراث الشعبي ضرراً شديداً لاعتبارات كثيرة . نذكر منها : عدم إفساد تلقائية مقدم المادة بشعوره أنه يتاجر فيما يقوله ، وما يؤدى إليه ذلك من محاولته لتغيير المادة أو الإطالة فيها أو اختلاقها . والأهم من ذلك أننا نطمع — كما قلنا — إلى أن يشارك فى جمع المادة عامة الهواة والمهتمين ، وهؤلاء بالطبع غير قادرين على دفع مكافآت .

إلا أنه تجدر بنا الإشارة إلى أن هناك بنداً من المادة المجموعة لا ينطبق عليه هذا المبدأ . ونقصد هنا النماذج والخدمات المباشرة مثل شراء صورة أو ميدالية أو كتاب من مولد ، أو عن ولى معين ، أو الحصول على أحجبة أو خلافه من ساحر بناء على تكليف من الجامع . وهذه الخدمات وأشباهها يجب على الجامع أن يدفع مقابلها بالسعر المعتاد محليا(١٠) .

### اختيار وحدة الدراسة داخل المنطقة :

قد يتعرض هذا الاختيار لمعارضة السلطات المحلية أو الزعامات المحلية ، فإذا اخترنا أحد فروع قبيلة معينة ، أو قرية بعيدة نائية فى إحدى المناطق . . . إلخ فقد يعترض المسئولون فى الحكم المحلى على ذلك بدعوى تخلف هذه المنطقة وعدم كونها ممثلة تمثيلا طيباً للمنطقة ، « ولا تنعكس فيها بشكل واضح إنجازات الحكم المحلى وخدماته » لافتقارها إلى المرافق ، أو لانعزالها وبالتالى تخلف أهلها الشديد بالقياس إلى بقية الإقليم . ( مع مراعاة أن بعض هذه العوامل بالذات قد تكون هى دافع الباحث لاختيار تلك المنطقة بعينها للدراسة وتفضيلها عن سائر المجتمعات المحلية فى المنطقة ) .

وفى هذه الحالة يجب أن يتسلح الباحث باللباقة والكياسة فى التعبير عن وجهة نظره ، وببيان أهمية التراث الشعبى الموجود لدى أبناء هذا المجتمع من حيث إنه أكثر تعبيراً عن التراث الماضى ، وعن الثراء الحقيقى ، وأكثر دلالة على أصالة شعب هذا الإقليم ، وأكثر جدارة بالرعاية والتسجيل من غيره . . إلخ ذلك مما قد يطيب للمسئولين عن الحكم المحلى سماعه حول مبررات اختيار هذا المكان بالذات كموضوع للدراسة .

وقد يحدث بالنسبة للباحث أن يرجئ اختيار الوحدة المحلية التى سيخصها بالدراسة إلى حين وصوله

---

(١٠) انظر الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ص ص ٤٣ — ٤٤ .

إلى المنطقة التى تنتمى إليها تلك الوحدة المحلية . وذلك فى الحالات التى لا يكون قد حدد سلفاً فى ضوء التراث المنشور ، أو الأخبار التى سمعها ، أو خبرته الشخصية السابقة تلك الوحدة بالضبط .

فإذا كان قد أرجأ الاختيار فالأفضل أن يحدد ذلك فى ضوء رحلاته الداخلية ، وما يسمعه من الناس من أخبار ، ومدى اشتهار تلك الوحدة المحلية بتمثيل ثقافة المنطقة ، وإمكانية تنفيذ الدراسة بها ( من وجهة مسائل الإقامة ، والمواصلات وما إلى ذلك ) ، وانفرادها بسمات معينة خاصة .

وقد نجد بعض الباحثين الذين لا تحركهم فى عملية اختيارهم للوحدة المحلية سوى أن يكونوا أول من درس هذا المجتمع ، وأول من سيكتب عنه . وهذا الاعتبار مع أخذه بشىء من التقدير إلا أنه يجعل الباحث أقرب إلى الصحفى الذى يصدر عن اعتبارات الإثارة والتشويق والانفراد « بخبطة» صحفية مدوية ، منه إلى الباحث العلمى المدقق الذى يحسب وقع خطواته بحرص وعناية وعلى أسس موضوعية رصينة .

على أن هذه الدعوة إلى الحرص وإلى الحساب الدقيق وتقدير الخطوات تقديراً سليماً لا تعنى أننا نكف الباحث عن المخاطرة وارتياد الجديد والسعى وراء الطريف . فالواقع أن الجرى وراء هذه الأشياء الجديدة قد يقود الباحث إلى اكتشاف أشياء ومجالات لم يكن يتسنى له التوصل إلى فهمها بدون ركوب بعض المخاطر . ولكننا ننبه فقط إلى ضرورة أن يتم ذلك فى إطار خطة سليمة معدة سلفاً إعداداً دقيقاً .

ومن الأقوال الكلاسيكية فى الكتب الأنثروبولوجية فى هذا الصدد « أنه كلما قلت المخاطر التى يرتادها الباحث كلما جاد العمل الميدانى »[(١١)] ، فالدعوة إلى ارتياد الجديد والبحث عن الإثارة — ولكن المحدودة جزء من تراث البحث الأنثروبولوجى والفولكلورى .

## الإعلام عن مهمة الباحث :

تعد الأيام الأولى من إقامة الباحث فى مجتمع الدراسة ذات أهمية حاسمة بالنسبة لسير دراسته . وسوف يتركز عمله فى تلك الفترة الأولى ( سواء الساعات الأولى من إقامة بضعة أيام قليلة ، أو الأيام الأولى من إقامة أسابيع أو شهور طويلة ) سوف يتركز على الإعلام بالقصد من عمله ومن وجوده بين الناس[(١٢)] .

---

( ١١ ) وتقول تلك العبارة فى أصلها الإنجليزى :

The fewer the adventures the better the Fieldwork.

نقلا عن ويليامز ، المرجع السابق ، ص ١٢ .

( ١٢ ) وقد أورد ويليامز كثيراً من التفاصيل والتوجيهات عن الخطوات الواجب التزامها خاصة بالنسبة للباحث الأوربى أو الأمريكى الذى يزور مجتمعاً شرقياً أو متخلفاً أجنبياً لمدة سنة على الأقل ، انظر المرجع السابق ، ص ١٣ وما بعدها .

ومن الضرورى أن يتسم أسلوبه فى الإعلام عن طبيعة مهمته بالدقة والصدق والصراحة . خاصة وأن مبررات جمع وتسجيل مختلف عناصر التراث الشعبي لجماعة من الجماعات يمكن أن يعرض على الناس عرضاً مناسباً يكسب تأييدهم بل ومعاونة من يستطيع منهم تقديم أى عون .

كذلك يجب أن يلاحظ الباحث أن الفترة الأولى بالذات سوف تكون غنية إلى أبعد حد بالملاحظات والانطباعات، وأن عليه ألا يترك نفسه وراء أحاسيسه دون أن يسجلها على الورق . فسوف تكشف له تلك الانطباعات الأولى عن أمور جديرة بالملاحظة ، ونقاط تستوجب الوقوف عندها والتساؤل عنها .

وأفضل سبيل لأن يفسر الباحث للمواطنين مهمته، وسبب وجوده بينهم، هو إخطارهم بالحقيقة باسطاً لهم عمله والغرض منه فى كلمات موجزة وافية . فذلك أدعى لسهولة تقبلهم له بينهم ، وأدفع لهم لتقديم العون له لإنجاح مهمته . ولا ريب أن إثارة عاطفة محبتهم لإقليمهم وثقافتهم المحلية يحمسهم إلى مزيد من التعاون مع الجامع . فإخبارهم مثلا أن بلداناً مجاورة قد سجلت تراثها يحرك غيرتهم الإقليمية . أو أن يقول الجامع إنه يضع كتاباً سوف يطالع فيه أحفادهم والعالم كله تراثهم الجميل ، وأحرى بهم ألا يغالطوا فى معلوماتهم ، لأن خداعه إنما يعني خداع كل هؤلاء . . . سيكون ذلك أوقع فى قلوبهم .

وقد يحفزهم فى بعض الحالات تظاهر الجامع بالقول أنهم إذا كانوا لا يحبون تراثهم بالقدر الذى تكبد هو المشاق من أجل رغبته فى تسجيله ، فمن الأولى به ألا يبذل أى جهد فى سبيل ذلك ; وهنا سيراجعون هم أنفسهم موقفهم المتحفظ أو المعارض ويلحون عليه فى التسجيل .

ولكن هناك من الحالات ما لا يتطلب إعلام الناس أو الشخص عن الجامع ومهمته . فإذا ما كان الجامع بصدد دراسة ساحر مثلا ، فمن الأفضل أن يزوره كعميل . . ويجب أن تختفى أجهزة التسجيل والأوراق ، وحتى أسلوب السؤال والجواب . على أن يسجل الجامع كل شيء فى ذاكرته مستوعباً كل التفاصيل بقدر الإمكان . ثم يكتب كل هذا فور خروجه خوف النسيان . أما إذا تمكن بعد ذلك من خلق ألفة خاصة بينه وبين الساحر تمكنه من استعمال الأجهزة وتوجيه الأسئلة فذلك مكسب كبير (١٣) .

وعلاوة على وضوح القصد من الدراسة فيجب أن يكون هناك وضوح فى الإعلام عن الوسائل التى سيستخدمها فى الدراسة ، وطرق الدراسة . ويمكن أن يتم هذا الإعلام بشكل شخصى انفرادى مع كل من يتصل به عملك من إخباريين . ومن الممكن كذلك أن يتم بشكل جماعى فى اللقاءات التى

---

(١٣) انظر محمد الجوهرى وزملاؤه ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ص ص ٣٥ — ٣٦ .

قد تجمعك مع أفراد أسر أو مع أهل جيرة معينة فى إحدى السهرات أو المناسبات أو أماكن اللقاء الجماعى ( كالمقاهى ، أو بجوار أحد محال البقالة فى القرية الذى قد يقوم بنفس الوظيفة فى حالة عدم وجود مقاهى فى القرية على سبيل المثال ) .

وعلى الباحث أن يتجنب قدر الطاقة إعطاء وعود من أى نوع عن أعمال إصلاحية أو تغييرات فى الأمور التى يسأل عنها أو يوليها اهتمامه ( من هذا مثلا : قد يصادفك عند زيارة أضرحة أحد الأولياء وقضاء يوم أو أكثر فى الاستفسار من خادم الضريح ومن زوار الضريح عن قصة الولى وعن كراماته وعن الاحتفال بمولده ومواعيد زيارته . . إلخ النقاط التى تدخل فى هذا الباب ؛ قد يحدث أن يلح الخادم عليك فى إلحاقه بوظيفة ثابتة بوزارة الأوقاف ، أو وضع المسجد نفسه تحت إشراف الوزارة ، أو مطالبة بعض الأسر المشرفة على المولد بأن تصرف هيئة الحكم المحلى معونة مالية أو نوعاً من المساعدة فى إقامة مولد الولى . وقد تتجاوز الطلبات أموراً أبعد من هذا عن طبيعة عملك مثل المطالبة بشق أو رصف طريق أو إنشاء جسر على ترعة حيوية . . إلخ . فإعطاء وعود فى هذا السبيل ، وعدم تحققها بالطبع سوف يلقى ظلالا غير مشرفة على مهمتك التى قضيتها فى المجتمع ، وسيعود بنتائج سلبية بالتأكيد على عمل زملائك فى هذا المجتمع فى المستقبل ) .

وفى حالة التقاطك صوراً فوتوغرافية فلا تعد بإعطاء صور للأشخاص الذين تصورهم إلا إذا كنت تستطيع تقديمها بالفعل .

## من مشكلات الأيام الأولى للبحث :

قد يكون من مشكلات الأيام الأولى لإقامتك فى مجتمع البحث مبالغة بناء المجتمع فى حسن الضيافة، خاصة إذا اقتضت طبيعة البحث منك كثرة التنقل بين البيوت أو التعامل مع أفراد كثيرين . ففى هذه الحالة يمكن أن يضيع قدر كبير من الوقت فى الضيافة وفى مقدمات وحديث خارج الموضوع لا يفيد تقدم البحث من قريب أو بعيد ، كاستطراد أحد القرويين فى الحديث عن خبراته فى فترة الجندية ، أو انطباعاته عن زيارة إحدى المدن الكبرى . . إلخ . أو الدخول معك فى تفاصيل عن حياتك وعملك وشئونك الخاصة[١٤] .

ويمكن أن نضرب المثل على بعض مشكلات الأيام الأولى من تجارب فينكلر فى دراسة للريف المصرى فى أوائل الثلاثينات . فقد حدث له فى أكثر من حالة أن لفظه أهل القرية أو عمدتها : فلا يصح أن نتصور مثلا أن الأرض كانت مفروشة أمامه بالورود لأنه « خواجه » أو لأنه يقدم هدايا، ونذكر على سبيل المثال طرده من إحدى القرى[١٥] . كما أثار حوله رجل فى البلينا ضجة كبيرة . إذ دخل

(١٤) قارن بعض الشواهد عند ويليامز ، المرجع السابق ، ص ١٨ وما بعدها .

(١٥) Winkler, H., Agyptische Volkskunde, op. cit., pp. 21-22.

معه فى حوار عن الدين وأصر أنه هو وكل المسيحيين سيدخلون النار . وحاول فينكلر كل جهده أن يخفف من غلواء الرجل وتعصبه ، ولكن دون جدوى فتكهرب الجو الذى كان فنيكلر قد مهده فعلا مع بعض الناس هناك . واضطر إلى مغادرة المدينة بعد أن انفض من حوله الناس .

كما حدث فى حالات غير قليلة أن كان أهل القرى يسيئون الظن به ، أو يعتقدون أنه يقوم بعمل آخر . فظنوه على سبيل المثال جاسوساً ، أو تاجر أراضٍ ، أو باحث عن كنوز ، أو مهاجر ، أو لاجئ . وواضح طبعاً ما يمكن أن يترتب على سوء الفهم هذا من متاعب وتعويق للعمل . وقد عانينا نحن أبناء هذا البلد من صعوبات من هذا النوع . إذ ساهم كاتب هذه السطور فى عام ١٩٥٨ فى إجراء بحث ميدانى عن عمال البناء فى مدينة القاهرة . وكانت الوحدة مع سوريا قد تحققت منذ وقت غير بعيد ، وشاع بين هؤلاء العمال أننا بصدد اختيار بعضهم للتهجير إلى سوريا . الأمر الذى أدى إلى محاولة كثير منهم إعطاءنا بيانات خاطئة عن ظروف حياتهم الاقتصادية وغير ذلك . ويحتاج هذا بالطبع إلى مناقشات طويلة بهدف تصحيح هذه الفكرة ، وخلق جو طبيعى للعمل . وقد يضطر الباحث فى بعض الأحيان إلى ترك الحالة تماماً إذا تعذر ذلك . كما يحدث اليوم عند محاولتنا التقاط بعض الصور فى الريف أن يظن الناس أننا صحفيين أو مصورى تليفزيون ، فيحاولون إبعاد الأشياء « القبيحة » أو « غير الجديرة بالتصوير » ، وإبراز ما هو « جميل » . . . إلخ ذلك من الأمثلة التى يتعذر حصرها فى مثل هذا المجال .

وهناك نوع آخر من المشكلات يعرفها حقيقة من سبق له العمل الميدانى فى الريف . فقد كان يحدث أن يلقى فينكلر فى بعض الأحيان — وخاصة من الأفندية فى المدن والمراكز — معاملة طيبة وحفاوة أكثر من اللازم . كانت تتحول إلى تعطيل له عن عمله ، إذ يصر هذا الطفولى على فرض البيانات والمعلومات التى يرى هو أنها صحيحة ، أو أن تلتقط كل الصور له ولأفراد أسرته ولمنزله الجميل وأدواته الأنيقة . . . إلخ . كما يعمل على الحيلولة بينه وبين رؤية فلاحين أو الحديث إليهم . ونذكر هنا مثلا زيارته لأخميم حيث قضى المدة وغادر المدينة دون أن يتمكن من تحقيق هدفه[١٦] .

كما نلاحظ أن اختيار الإخبارى والمرشد سيكون من المشكلات الحساسة فى الأيام الأولى للبحث ، ونشير هنا إلى أن اختيار الإخبارى سوف يتحدد إلى حد ما بظروف خارجة عن إرادة الجامع ، وإن كان من المفيد التنبه إلى بعض الاعتبارات التى قد تساعد فى اختياره . سيتعرف الجامع على عدد كبير من الأشخاص الذين سيحصل منهم يومياً على معلومات — قلت أو كثرت — وتأتى هذه المعلومات إما عن طريق إجابتهم عن أسئلته ، أو عن طريق ملاحظته لسلوكهم . ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار

(١٦) انظر محمد الجوهرى ، محاضرات فى علم الفولكلور ، مرجع سابق ، الفصل الرابع : تحليل لكتاب هانز فينكلر الفولكلور المصرى ص ص ٤٣ — ٦٩ ، خاصة ص ص ٦٠ — ٦١ . وانظر كذلك كتاب فينكلر نفسه ، الأصل الألمانى ، ص ٣٠ وما بعدها .

جميع مواطنى القرية أو المنطقة إخباريين . ولكن الجامع سيحتاج – إذا ما كان غريباً عن المنطقة – إلى فرد أو فردين من الأذكياء بحيث يتفهم الغرض من البحث ويستطيع القيام بدور الوسيط بين الجامع وبين جمهور الناس .

وهذا المرشد هو الذى سيأخذ بيد الجامع إلى عالم القرية أو المنطقة وهو الذى سيتيح له معرفة وثيقة بالناس ويقدمه إلى أقاربه وأصدقائه ويدعوه إلى منزله أو محل عمله كما يدل الجامع على أفضل المصادر لجمع المادة . فهو الذى يعرفه بأكبر الناس سناً مثلا ، وهو الذى يؤمن على مدى صدق المعلومات والاستنتاجات التى يحصل عليها . . إلخ .

وسيلاحظ الجامع فى الغالب أثناء عملية الجمع والتسجيل أن بعض الأشخاص الآخرين يحرصون على تكرار حضور الجلسات ، ويتطوعون بتقديم المعلومات والتسهيلات . ومثل هؤلاء يجب تشجيعهم ، فهم من ناحية يريحون الإخبارى المرافق بعض الوقت ، ومن ناحية أخرى سيساعدون فى التأكد من المعلومات ويضيفون عليها من إيضاحاتهم . ويمكن – من جهة ثالثة – انتقاء إخبارى أو أكثر منهم يساعد فى العمل فيما بعد . ولكن يجب التنبه إلى عدم إثارة الشعور بالمنافسة بين الإخبارى الأساسى والإخبارى الجديد حتى لا تتحول تلك المنافسة ضد البحث وصاحبه .

ويتخذ المرشد من الجامع عادة موقف الحامى أو الراعى ، ولكن يجب أيضاً التنبه إلى وقفه – بلباقة – عن التدخل فى مجرى البحث .

ومع وجود المرشد فسيبقى الإخبارى الأساس هو من ستحصل منه على المادة نفسها ، وهو من ستراعى معه ومع مادته التحرزات التى كررنا التنويه عنها[١٧] .

## إيقاع يوم العمل بالنسبة للباحث :

من الطبيعى أن تتوقف طبيعة إيقاع يوم العمل بالنسبة للباحث على نوع الدراسة التى يجريها ، فقد تكون دراسة شاملة للثقافة التقليدية لذلك المجتمع ، وقد تكون دراسة متخصصة لجانب واحد من جوانب هذه الثقافة ، كدراسة بعض أنواع الأدب الشعبى ، أو بعض عناصر المعتقد الشعبى أو الموسيقى الشعبية . . . إلخ .

فلا شك أن إيقاع يوم العمل سوف يتحدد أساساً فى ضوء إيقاع يوم العمل بالنسبة لأبناء المجتمع أنفسهم ، ساعات استيقاظهم ، وعملهم ، ولهوهم ، ونومهم . . . إلخ . سواء فى ذلك كانت الدراسة عامة شاملة أو متخصصة محدودة .

فدارس أدوات العمل الزراعى أو الأغانى المصاحبة لأداء مختلف الأعمال الزراعية لا يمكن أن

(١٧) محمد الجوهرى ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ص ٣٦–٣٨ .

يغفل أن يوم العمل بالنسبة للفلاح يبدأ مع الخيوط الأولى لضوء النهار . وبالتالى فعليه أن يكيف وقت استيقاظه مع هذا وإلا خسر الكثير مما يفيد عمله بالتأكيد .

وقد يحسن لدارس أنواع معينة من الأدب الشعبى ( القصصى مثلا ) أن يراعى مواسم الفراغ عند الفلاحين ، حيث تؤدى الطبيعة عنهم النصيب الأوفى من العمل ، ويقتصر دورهم فى تلك الفترة على الإشراف وملاحظة الآفات ومقاومتها . . إلخ . فهذه المواسم تشهد نشاطاً أكبر فى مجال التسلى براوية القصص والاستماع إليه . ولذلك يفيده أكبر الفائدة ألا يحشر مواعيد زيارته للقرية أو المجتمع المحلى المدروس فى فترة ازدحام أهله بالعمل المرهق الذى لا يترك لهم كثيراً من الفراغ أو الجهد . ويجب أن يحسن اختيار وقت القيام بتسجيلاته ودراساته .

كذلك نجد أن هناك موضوعات أخرى من أبواب الدراسة الفولكلورية التى لا يمكن إجراؤها إلا فى أوقات معينة ، وأذكر هنا على سبيل المثال الأعياد الدورية ( كالمواسم والأعياد ) والموالد وما إلى ذلك . فالإعداد لهذه الأعياد وملاحظة ما يجرى فيها ، وما يعقبها لا يمكن ملاحظته إلا فى ذلك الوقت المعين ، وعلى الباحث أن يراعى ذلك عند تخطيط بحثه .

وهنا أيضاً يخضع روتين يومه للروتين اليومى الذى يسود جو المجتمع المحلى فى تلك الفترة ، فزائر الموالد يكاد يضطر إلى أن يقضى عشرين ساعة من كل أربعة وعشرين ساعة واقفاً على قدميه أو ساعياً فى المواكب أو جالساً إلى الناس فرادى ومجموعات .

وهنا نود أن ننبه إلى ملاحظة هامة وهى أن الباحث الأنثروبولوجى والفولكلورى مهما كان تخصص الموضوع الذى يدرسه أو يجمعه من المجتمع المحلى فإنه لا يمكن ، ولا يصح له ، أن يغفل توسيع نطاق اهتمامه إلى كل ما يلفت نظره من ظواهر وممارسات ومعتقدات أخرى قد لا تتصل بموضوعه المباشر المتخصص . ولكنه ليس مطالباً بأن يستطرد فى تتبعها وينتزع نفسه من سياق بحثه ويفقد بالتالى الهدف من وجوده . ولكن المقصود مجرد الانتباه إلى وجود موضوعات أو مشكلات أخرى فى تلك الجماعة المحلية تستأهل الدراسة . وقد يوصى بعد ذلك فى مقال أو فى حديث شخص إلى أستاذ له أو زميل بدراسة هذا الموضوع والاهتمام به . وكثيراً ما أوصت دراسات فى موضوع معين بدراسات أخرى فى موضوعات أخرى . وكما قلنا لا يلزم بالضرورة أن يقوم هو نفسه بها . ولكن مجرد التنبيه إلى أهميتها وإلى وجودها مكسب علمى يجب أن يحرص الباحث على تحقيقه .

### احتمال إنهاء الدراسة فى مجتمع البحث والانتقال إلى مجتمع آخر لأسباب مفاجئة :

من الأمور التى يحتمل أن تصادف الباحث خلال الأيام — بل وأحياناً الساعات — الأولى بعض الأحداث الطارئة التى تجعل بدء مهمته — أو استمرارها — أمراً مستحيلا . من هذا مثلا وفاة أحد وجهاء القرية فى الوقت الذى يستهدف فيه الباحث دراسة الأغانى أو الموسيقى الشعبية أو احتفالات الزواج . . إلخ . أو إلغاء الموالد بسبب وباء محلى أو أى ظرف آخر .

فلا بد أن تكون لدى الجامع المرونة لأن ينتقل إلى مجتمع آخر قريب إذا تسنى له ذلك، وحتى لا تذهب الجهود الكبيرة التى بذلها فى الإعداد لهذا البحث هباء .

وقد لا يرجع فشل الباحث فى بدء مهمته أو الاستمرار فيها إلى ظرف خارجى كتلك الظروف المشار إليها وإنما يرجع إلى عدم تقبل المجتمع لشخص الباحث أو لتكوين فريق البحث (إذا كان يضم أكثر من شخص ، أو يضم أشخاصاً من الجنسين) ، أو غير ذلك من الأسباب . فلا بد أن تكون لديه مرونة التغيير ، وإعادة تحديد مسار البحث حفاظاً على ما بذل من جهد فى الإعداد .

* * *

# وسائل جمع المادة

**مقدمة :**

يستفيد الفولكلوريون من كثير من وسائل جمع البيانات المعروفة فى الدراسات الأنثروبولوجية ، وهى التى تتمثل فى ملاحظة السلوك ، ومقابلة أفراد مجتمع البحث لجمع مزيد من المعلومات المتعلقة بسلوكهم ومعتقداتهم الكامنة وراء هذا السلوك ، وأخيراً التسجيل المنظم للبيانات والمعلومات المختلفة عن طريق تدوين المذكرات ، والتصوير ، والتسجيل الصوتى ، وجمع النماذج . وسوف نتناول كلا من هذه الوسائل بشىء من التفصيل للوقوف على قدراتها وعلى حدودها التى يجب مراعاتها عند استخدامها فى جمع التراث الشعبى .

**الملاحظة :**

تزخر المناهج الأنثروبولوجية بالكثير من الملاحظات والتعليمات المفيدة حول استخدام وسيلتى الملاحظة والمقابلة فى جمع المادة من الميدان . ولذلك ننبه الباحث فى البداية إلى ضرورة الاستزادة من هذا الموضوع بالرجوع إلى تلك الكتب الأساسية(١٨) .

---

(١٨) انظر بعض الملاحظات المفيدة حول منهج الملاحظة فى دراسة الثقافة :

* Bateson, Gregory, "Experiments in thiking about Observed Ethnological Material" in : *Philosophy of Science,* (1941), 8 : 53-68.

* Bell, J.H., "Field Techniques in Anthropology", in : *Mankind,* (1953) 5 : 1 : 33-38.

* ———, "Observation in Anthropology", in : *Mankind,* (1955), 5 : 2 : 55-68.

* Bennett, John W.,"The Study of Cultures : A Survey of Technique and Methodology in Field Work", in : *American Sociological Review,* (1948), 13 : 672-689.

* Herskovits, M., Some Problems of Method in Ethnography", in : *Method and Perspective in Anthropology,* Robert F. Spencer, ed., 1954, pp. 3-24. Minneapolis : University of Minnesota Press.

وانظر كذلك مؤلفات مرجريت ميد وكلايد كلاكهون فى القائمة الأجنبية للمراجع الواردة فى نهاية الكتاب .

ونكتفى هنا بالإشارة إلى بعض النقاط الخاصة التى يحسن مراعاتها فى هذا الشأن .

من المفيد عند قيام الباحث بالملاحظة أن يحاول أن يعيش فى مكان تتركز فيه أنشطة القرية (على طريق رئيسى مثلا) ، أوفى مكان يمكنه منه أن يلاحظ الممارسة أوالعادة المطلوب دراستها دون كثير من الجهد (زيارة المقابر ، أو موكب أحد الأولياء) .

لا تقتصر ملاحظة الباحث - كما أشرنا فى أكثر من موضع - على المكان والزمان الذى تتم فيه العادة التى ينوى دراستها . بل يجب أن تمتد ملاحظته إلى ما يدور داخل المسكن الذى ينزل فيه ، وفى الطريق العام داخل القرية ، وفى الحقول فى أثناء ممارسة الناس لعملهم ولحياتهم اليومية .

هناك مستوى ثان من الملاحظة فيه شىء من الإيجابية والتعمد من جانب الباحث ، وهو استغلال زياراته الكثيرة المنتظمة لدور أسر معينة . فيمكنه من خلال تلك الزيارات أن يقف على كثير من تفاصيل الحياة اليومية بنفسه دون حاجة إلى السؤال عن كل شىء. مؤجلا ربما الأسئلة إلى ما غمض عليه فهمه من الأشياء التى يلاحظها بنفسه . وهذه الطريقة هى على أى حال من أفيد الوسائل للوقوف بنفسك على وقائع الروتين اليومى لحياة الأسرة، والتى قد ينسى الإخبارى أو يتجاهل أن يقص عليك الكثير منها سواء عن قصد أو غير قصد ، إما بسبب خجله منها ، أو بسبب ألفته الشديدة بها . فإذا لم تكن تعرفها وفاته أن يقصها عليك فسوف تظل هذه النقطة محجوبة عنك . ولكن ملاحظاتك بنفسك سوف تزودك بمادة غزيرة لسؤال الإخبارى عنها .

ويشير أحد الباحثين المحنكين[١٩] إلى طريقة ثالثة للملاحظة، عدا الطريقتين السابقتين تتلخص فى قيامك بنظام رتيب فى السير فى شوارع المجتمع الذى تجمع منه مادة بحثك . ولنقل على سبيل المثال أنك تقوم بجولة فى شوارع القرية بعد الفجر مباشرة (لملاحظة الناس وقت الخروج إلى العمل) ، ووقت الغسق (لملاحظة موكب العودة من الحقل) وهكذا . ويمكن أن تتعدد الأوقات التى تسير فيها فى شوارع القرية أو تخرج فيها إلى الحقول ، ولكنك على أى حال سوف تتزود منها بقسط كبير من الملاحظات المفيدة التى لم تكن تتسنى لو ظللت قابعاً مكانك مقتصراً على ما توجهه للإخباريين من أسئلة .

هناك مستوى رابع للملاحظة يتجاوز هذه الجوانب العامة ويركز على ملاحظة وقائع بعينها مثل موكب الجنازة ، أو عمليات الحصاد ، والدرس ، والتذرية ، وبعض الأحداث الأسرية (كالميلاد ، والزواج والختان . . إلخ) .

ويتمثل الشكل الخامس للملاحظة فى رؤية سلوك الناس وهم ضيوف عليك فى مكان إقامتك ،

(١٩) انظر ويليامز ، المرجع السابق ، ص ٢٢ وما بعدها .

وردود أفعالهم لما يرونه معك وحولك من أشياء (كآلات التصوير والتسجيل ، والأوراق ، وبعض قطع الملابس والمعدات الأخرى) . وسلوكهم معك ، واستجابتهم لما تقدمه من تحية أو هدايا . . إلخ .

ومن المؤكد أن هذا التخطيط العام لمستويات أو أنواع الملاحظة يمثل أوسع الإمكانيات التى يمكن أن تتاح لك ، ولكنه لا يعنى أنها جميعاً متيسرة لكل باحث . إذ لا شك أنه سيكون من غير المستحب — بل وربما المحظور ، وبالتالى غير المفيد لنجاح البحث — أن تتجول كثيراً فى شوارع القرية ، أو تستغل سطح منزلك فى مشاهدة موكب أو ملاحظة عودة الناس من الحقول فى المغرب . وقد لا يستحب مشاركتك فى ظروف أخرى . ولكن تحديد ذلك سوف يتوقف بالدرجة الأولى على لباقتك وعلى حسن تقديرك اللائق وغير اللائق فى نظر ثقافة المجتمع المحلى الذى تدرسه .

وعلى الباحث أن يحرص أشد الحرص على تدوين مذكرات يومية بملاحظاته ، وتتضمن هذه المذكرات اليومية حصيلة المادة التى جمعها والبيانات التى توصل إليها طيلة ذلك النهار ، وكذلك الانطباعات والملاحظات التى ثارت فى نفسه فى ذلك اليوم. ولا ينسى الباحث أن يدون للتذكرة الموضوعات أو النقاط التى اكتشف عند التدوين اليومى أنه نسيها كلية أو مر بها مروراً عابراً ، أوثارت فى ذهنه الحاجة إلى دراستها استيحاء من خبراته وجولاته فى المجتمع موضوع الدراسة . والقاعدة العامة فى التدوين ألا يثق الباحث بذاكرته إطلاقاً، وألا يبخل فى استعمال الورق ، لأن زيادة التفاصيل والمعلومات التى يدونها لن تعود عليه قطعاً بأى ضرر ، ولكن النسيان أو السهو أو الإغفال هو الذى يمكن أن يعوق تكوين صورة صحيحة عن هذه الظاهرة أو تلك عندما يكون بصدد الكتابة فى مكتبه بعد عودته من الميدان .

وتقودنا نقطة التدوين إلى مناقشة موضوع التدوين الفورى — إذ لا شك أن ذلك يتوقف على عاملين يجب أن توازن بينهما قبل أن تقرر التدوين الفورى لملاحظاتك :

**أولاً** : ضرورة احتفاظك بكل التفاصيل ، وأهمية هذه التفاصيل بالنسبة لفهم الظاهرة التى تلاحظها و بالتالى القدرة على تحليلها تحليلا أفضل .

**ثانياً** : مدى تقبل الناس وترحيبهم بعملية التدوين ، خاصة فى مواقف معينة (كالحزن الشديد أو الفرح الزائد) قد لا يتقبلون فيها منك مثل هذا السلوك ، حتى على افتراض تفهمهم لطبيعة عملك وحماسهم لك . ذلك أن انشغالك بالتدوين الفورى سوف يعطى الانطباع بعدم انفعالك ومشاركتك مشاركة مخلصة لأفراح الناس أو أحزانهم. كذلك يصعب تدوين ملاحظاتك مع التشاجر والسباب . . إلخ) حيث يصعب فيها هى الأخرى تدوين الملاحظات تدويناً فورياً .

## دارس الفولكلور والأنثروبولوجيا يجب أن يتمتع بالقدرة على الملاحظة :

لا حيلة للفولكلورى وللأنثروبولوجى إلا أن يكون ملاحظاً مدققاً شديد الانتباه إلى كل التفاصيل وإلى كل ما تقع عليه عينه ، ليس الغريب فقط وإنما حتى الشيء المألوف الذى اعتادت عيناه أن تقع عليه كل يوم .

ومما يدعم هذه القدرة – التى لاندعى ولايدعى أحد أنها « فطرية » أو « ولادية » – المران الكثير ، والاجتهاد فى تدريب الذاكرة على الاحتفاظ بالتفاصيل ، وتكرار الرجوع إلى الشيء الملاحظ أكثر من مرة لاستكمال ملاحظة بقية عناصر الشيء المدروس .

كذلك مما يساعد دارس الفولكلور على ملاحظة ما تقع عليه عينه ملاحظة جيدة أن يتمتع بحصيلة وافية فى مختلف مجالات الثقافة العامة ( خاصة المادية منها ) ، والثقافة الفنية ( الرسمية منها أيضاً ) والأدبية واللغوية . . . إلخ . فهذه كلها ليست عديمة الصلة بأى دراسة أو جمع يجريه حول أى موضوع مهما بدا بعيداً عنها فى الظاهر .

## دليل العمل الميدانى موجه للملاحظة :

والمفروض أن يعتمد هذا الباحث على دليل العمل الميدانى كموجه لعملية الملاحظة ، فيسترشد بأسئلته المختلفة فى استيفاء النقاط أو العناصر المختلفة المكونة لظاهرة من الظواهر .

وعليه أن يراعى أن أسئلة ذلك الدليل عبارة عن نوتة عمل لتفتيح الموضوع فى ذهن الجامع ، وليست ملزمة بنصها ، كما أنها ليست جامعة مانعة ، إذ أن له أن يضيف معالجة كل النقط الجديدة التى يرى إضافتها ولم يرد لها ذكر فى الدليل . . ويفيد أعظم الفائدة لو أنه تناول نفس النقطة المسئول عنها من أبعاد ووجهات نظر مختلفة . فهذا الجهد المعروض هو خلاصة قراءات وتجارب للاستبيان بشكله الراهن ، ولا يمكن لواضعيه أن يزعموا أنهم قرأوا كل ما كتب ، ولاهم غاصوا بتجاربهم إلى أعمق أعماق الريف ومختلف أركان المجتمع .

على أن هذه الحرية لا تعفى الجامع من الرد على كل سؤال ورد فى الدليل بالسلب أو الإيجاب : فيحرص أيضاً بالنسبة للأسئلة الخاصة بظواهر غير معروفة فى منطقته أو كانت معروفة ودرست على أن يشير إلى ذلك بوضوح . فليس فى ذلك الدليل سؤال من نسج خيال الباحثين ، أو سؤال يتناول حقيقة ليست موجودة فى قطاع ما من قطاعات المجتمع المصرى أو فى مجتمع محلى محدود ضمن المجتمع الكبير ، ولذلك فالرد بالسلب فى حد ذاته رد مفيد لأنه يؤكد من ناحية أخرى تفرد المنطقة الوارد فيها هذه الظاهرة . ويركز النظر على ضرورة الالتفات إليها وتفسيرها . . إلخ .

## وحدة الظواهر :

ولقد اقتضت ضرورة معالجة الدليل للظاهرة الواحدة فى شكل أسئلة تتبع جوانبها المختلفة أو مراحلها المتعددة ـ أن يجزأ الموضوع الواحد إلى عديد من الأسئلة التى تغطى كل تلك الجزئيات . ولكن هذا لا ينبغى أن يشغل الجامع عن سياق الظاهرة أو الموضوع ، وألا يصرفه عن وضع كل إجابة عن سؤال يتعلق بجانب من تلك الظاهرة أو الموضوع فى داخل الإطار العام للظاهرة أو الموضوع . . وكل إجابة عن سؤال لابد أن يكون لها دورها فى إيضاح الظاهرة وفهم الدافع وراءها . ولو اكتفى الجامع بمجرد الإجابة المباشرة التى من قبيل « نعم » و « لا » أن مجرد الوصف الخارجى للشىء المسئول عنه ، سيتجمع لدينا جملة من الوقائع والمعلومات الخارجية عن الظاهرة أو الموضوع ولكن يبقى فهمنا لها قاصراً مشوشاً ، طالما أن الجامع لم يراع دلالة كل جزئية وعنصر فى الموضوع الواحد .

من هذا مثلا السؤال عما إذا كانت الواضعة حديثاً تزور فى بداية خروجها من منزلها أولياء القرية أو أحدهم ، فقد يجيب بعضهم بالإيجاب ويجيب جامع آخر من منطقة أخرى بأن ذلك لا يحدث . . وهذه الإجابة أيضاً لا تحمل لنا أى إشارة عما إذا كان عدم الحدوث ناشئ عن عدم الإيمان بالأولياء أو عن أسباب أخرى من قبيل عدم خروج المتزوجة من منزلها قط .

## سياق الظواهر :

على الجامع إذن أن يراعى دوماً السياق العام للظاهرة ودلالة كل جزئية من جزيئاتها ووظيفتها وعلاقتها بالظواهر العامة الأخرى ، وإلا بقيت المعلومات المجمعة وصفاً خارجياً فاقد المعنى . . ولكننا نود أن نؤكد بوضوح أنه ليس المطلوب بتوضيح السياق أى تفسيرات ذاتية أو شخصية من جانب الباحث فذلك له مكان آخر غير الإجابة على الأسئلة . . وما عليه هو أن يوضح ما إذا كان هذا الوضع الخاص محكوماً باعتبارات أشمل وأعم صادرة من ظاهرة أو عدة ظواهر أخرى ، وذلك فى إطار الوقائع الموجودة وكل ما من شأن أن يعطى صورة موضوعية[٢٠] . .

وهناك بعض التوجيهات العامة بشأن الملاحظة نوردها متتابعة بإيجاز فيما يلى :

* يجب أن يوضح الجامع ما إذا كان قد لاحظ الواقعة التى يصفها بنفسه . وإذا لم يكن هو الذى لاحظها فيجب أن يذكر المصدر الذى حصل عليها منه ، وما إذا كان شاهداً موثوقاً به .

* ومن الطبيعى أن يتحول الجامع من أسلوب الملاحظة المباشرة إلى الأسلوب غير المباشر فى الحصول

---

( ٢٠ ) انظر الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ص ص ٣٠ – ٣٢ .

على المعلومات . على سبيل المثال : قد لا تحدث حالة وفاة واحدة فى المنطقة خلال زيارة الجامع . فيسأل مثلا عن كيفية التخلص من الميت ، وما إذا كان ممكناً أن يزور موقع الدفن . . إلخ .

* يجب أن يحذر الجامع من إساءة استخدام الأحكام والمفاهيم العامة ، فإذا كانت أفكار الجامع غير واضحة أو غامضة عن مصطلحات مثل التوتمية أو الروحية ، فقد يؤدى ذلك إلى أن « يكتشف » مثل هذه النظم حيث لا وجود لها . لذا يجب على الباحث أن يبين بدقة المقصود فى كل حالة يستخدم فيها تعريفاً أو مصطلحاً .

* عند تدوين حديث الإخبارى يجب كتابته بأسلوبه هو قدر المستطاع للمحافظة على روح الحديث ومصطلحاته ولهجته . وفى كل الأحوال يجب التمييز الواضح بين كلام الجامع وكلام الإخبارى .

* يجب ألا يكتفى الجامع بوصف طقس أو ممارسة بأنها تتم على « النمو العادى » أو فى « حدود النمط المعروف » . . إلخ هذه العبارات التى تفترض مقدما وجود طقوس وممارسات عامة ومشتركة بين شتى مناطق الجمهورية متفقة فيما بينها فى أدق تفاصيلها وهذا أمر ، فوق أنه أسلوب غير علمى ، فهو زعم غير حقيقى ، وفرض غير سليم .

* على الجامع أن يهتم بجمع وتسجيل الأسماء المحلية لكل شىء ، أو فعل ، أو طقس ، أو احتفال . إلخ ، يرد الحديث عنه مع الاهتمام بشرح الشىء المسمى شرحاً كاملا كما يجب أن يهتم بإيراد التنويعات المختلفة لكل طقس ، احتفال ، أو ممارسة . . . إلخ مع بيان ظروف ممارسته التاريخية ، وردود الفعل فى كل حالة[٢١] .

* فيما يختص بحساب التواريخ وما يتصل بها فيحسن أن يكون الجامع على دراية بالتاريخ المحلى للمنطقة ، ملماً على الأقل بمعالمه الأساسية البارزة . ولا زالت عملية التأريخ بالحوادث الأساسية ( أيام ثورة ١٩ ، أيام فحت البحر . . وهكذا ) هى المستعملة فى التاريخ لدى كبار السن فى معظم بلاد العالم . ويجب فى حالة عجز الجامع عن استخلاص التاريخ الدقيق على هذا الأساس أن يسجل البيان كما يدلى به الإخبارى . ويحسن بصفة عامة أن يتجنب الجامع الضغط على الإخبارى لتحديد تاريخ معين بالسنوات مباشرة (عمر مقام هذا الولى ٤٥ سنة مثلا) فلن تكون نتيجة ذلك سوى بيانات غير دقيقة .

* يحسن بالباحث ألا يعمد مباشرة إلى تصنيف ملاحظاته أولا بأول . وإنما يكتفى فى البداية بتدوين

---

( ٢١ ) انظر المرجع السابق ، ص ص ٤٥ — ٤٧ .

هذه الملاحظات بعناية ، ربما وفقاً لترتيب زمنى ( دفتر يوميات ) ويرجئ التصنيف إلى أواخر فترة البحث ، أو إلى ما بعد العودة ؛ ذلك أن زيادة اقترابه من ثقافة الجماعة المحلية وفهمه إياها سوف يسمح له بتصنيف تلك الملاحظات بشكل أنسب ، يختلف بالقطع عن تصنيفه لها فى البداية . وسوف يلتزم الباحث تسلسل دليل العمل الميدانى عند تصنيف ملاحظاته الميدانية (٢٢) .

## التصوير الفوتوغرافى :

يعد التصوير الفوتوغرافى وسيلة من أهم وسائل توثيق الملاحظة ، أو توضيح صورة الممارسة أو الظاهرة أو المنتج الفنى الشعبى للقارئ أو الباحث الذى ينتفع بهذه المادة فيما بعد . ويجب أن يدرك الباحث أن التصوير الفوتوغرافى يمكن أن يصلح فى بعض الحالات بديلا عن الملاحظة والوصف التفصيلى ، كما أنه يمكن أن يكمل الملاحظة ، ويمكن فى حالة ثالثة أن يستغل كوسيلة لتسجيل الممارسة أو المنتج الشعبى لحفظه من الضياع ، إذا كان يتوقع اختفاءه فى القريب ، ولا يتسنى له اقتناؤه فى متحف أو شيء من هذا القبيل .

أما عن استخدام التصوير كبديل للملاحظة فنجد ذلك واضحاً على وجه الخصوص فى تصوير الأعمال الفنية الشعبية لقطع الأزياء والحلى، والوحدات الزخرفية على المبانى ( البيوت، وشواهد القبور ، وأضرحة الأولياء . . إلخ ) وأدوات العمل . . إلخ . فهذه الأشياء وغيرها مما يتعذر معه الوصف بالكلمة لأنه مهما بلغ الكاتب من دقة فى الملاحظة وبلاغة ودقة فى الوصف فإنه لا يمكن أن ينقل للقارئ صورة كاملة بغير الصورة . كما أن بيان الجوانب الفيزيقية للجسم الإنسانى « يحتم استخدام الصور ، لأن الباحث قد يعجز بمفرده عن تحديد الجنس أو السلالة الفرعية التى ينتمى إليها أبناء المنطقة أو بعضهم فتسجيل ملامح الجسم الإنسانى بالصور وسيلة هامة لمزيد من الدقة وأمان من الأخطاء .

أما الأغراض التى تكمل فيها الصورة الكلمة فهى عديدة ، ويمكن أن تنسحب على الظواهر بأجمعها . فمن الأفضل أن يسجل الباحث بالصورة كل ما يمكن أن يصوره من ظواهر وأشياء مراعياً فى ذلك بطبيعة الحال قواعد العرف والتقاليد فى المجتمع (كبعض المجتمعات التى تحرم أو تنفر من تصوير وجه المرأة ، أو حتى مجرد إبداء الباحث رغبته فى ذلك ، وبعض قطع الزى . . إلخ ) ، وكذلك قواعد الأمن فى البلاد بصفة عامة ( كالقيود المفروضة على تصوير بعض الأماكن لما قد يكون بها من مواقع عسكرية أو استراتيجية بصفة عامة ) .

---

( ٢٢ ) وقد استعرض ويليامز فى المرجع السابق ، ص ٢٤ – ٢٥ بعض النماذج الواقعية على الأخطاء التى قد تنجم من تسرع الباحث فى تصنيف بعض الأحداث التى يشاهدها أو يسمع عنها فى الميدان ، وضرورة تأجيل هذه العملية إلى حين يتمكن من فهم الإطار العام لثقافة مجتمع الدراسة .

وهناك بعض الكتب الأنثروبولوجية التى خصصت بأكملها ، أو أفردت فيها فصول كاملة ، عن الأصول التى يجب على الباحث الأنثروبولوجى والفولكلورى اتباعها عند التصوير الفوتوغرافى [٢٣] .

* * *

## المقابلة :

وتقتضى « المقابلة » بين الجامع والإخبارى – فى كل الأحوال – قدراً كبيراً من حسن الإدراك والتدبير . وبراعة الجامع فى إجراء الحوار هى التى تفتح له مغاليق الراوى وتجعله يهب كل مالديه عن طيب خاطر إن لم يكن باستمتاع . فالمقابلة ليست مجرد محادثة ، ولكنها – فوق ذلك – حوار . ولا بد للمقابلة – كى تلقى نجاحاً – أن توهب الحرارة والتبادل الشخصى اللذين يوهبان للحوار . ونحذر ثانية بأن ذلك لا يعنى أن يفرط الجامع فى التبسيط والود حتى لا يفلت زمام المقابلة من بين يديه . ولا بد أن يبقى بعض من الطابع الرسمى وإلا صعب السيطرة على الراوى المجيب وفقد الجامع الثقة . على الجامع أن يحافظ على التوازن بين : حد التعامل الإنسانى الودود والتأكيد على أنه ليس أرفع من جمهور رواته ، وحد التعامل الواضح من أنه فى النهاية لديه عملا لا بد أن ينجزه وبنجاح .

وبعد نجاح الانطباع الأول تأتى قدرة الجامع على أن يحتوى الراوى فى المقابلة وذلك بأن يجذبه إلى الموضوع ويثير اهتمامه به . . متدرجاً فى الأسئلة من البسيط إلى المركب ، منتقلا بسلامة من موضوع إلى موضوع ، حتى لا يربك المقابلة بقفزات مفاجئة إلى موضوعات سابقة أو لاحقة . .

وهنا يفيد تتبع أسئلة هذا الدليل حتى يضمن الجامع عدم السهو والنسيان ثم التذكر المفاجئ .

ولا ريب أن تسرع الجامع بسؤال الراوى عن مسائل شخصية أو حساسة يربك المقابلة تماماً ويؤثر على سيرها ، هذا إن لم يعوقها أو يفضها ، لذا نعيد التذكير بدور حسن إدراك الجامع ولباقته فى سوق مثل تلك الأسئلة .

ولا ريب أيضاً أن قدرة الباحث على الحدس والتبصر ستكشف له الكثير مما لا يصرح به الراوى حول شخصه ووضعه الاجتماعى ، ولكن يجب ألا يكون ذلك دافعاً إلى تجاهل إجابات الراوى مهما

---

(٢٣) انظر على سبيل المثال :

* Bateson, G. and Mead, M., *Balinese Character* : A Photographic *Analysis*, New York, Special Publication of the New York Academy of Sciences, II, 1942.

* Collier, John, Jr., Photography in Anthropology, in : *American Anthropologist*, 1957, 59, pp. 843-859.

* Rowe, John, "Technical Aids in Anthropology : A Historical Survey" in : *Anthropology Today*, A.L. Kroeber, ed., Chicago, 1953, pp. 895-940.

تكن ، أو إعطائه انطباعاً بعدم الراحة يبتر إجاباته أو بمقاطعتها فلا بد أن يعطى فرصة كاملة لشرح ما يرمى إليه .

وسيلقى الجامع ألواناً من الرواة متفاوتى القدرات على صياغة الإجابة حكى فينكلر مثالا لذلك أن فلاحاً كانت إجاباته الأولى لكل سؤال تقريباً « نعم » ، حتى عندما سأله : « هل والداك مازالا على قيد الحياة ؟ » أجاب : « نعم . ولكنهما توفيا » . وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من ضرورة تذرع الجامع بالأناة وحسن الإدراك .

ولا بد أن نشير إلى أمر هام بالنسبة للعلاقة بين الجامع والإخبارى ، فيجب التأكد من أن الوقت الذى تجرى فيه « المقابلة » لا يعطل عمل الإخبارى . وإذا كانت فى منزل فيراعى أن تتم المناقشة فى مكان لا يتعرض لمقاطعة وتشويش بقية أفراد الأسرة . كذلك يراعى عدم وجود أشخاص آخرين أثناء المناقشة يؤثر وجودهم على الإجابة . حقيقة أن معظم الأسئلة قد لا تتأثر بوجود أشخاص آخرين ، ولكن ما من شك فى أن بعضاً منها يتأثر بشدة بوجود أشخاص آخرين .

وهناك بالطبع كثير من الموضوعات التى يتخرج منها الإخبارى ، بل وهناك ما قد تصل به إلى محاولة إنكاره أو — على الأقل — تحريفه . مثل المسائل التى يحرمها أو يستهجنها الدين الإسلامى الصحيح . كالأسئلة التى تثار حول السحر أو ما يجرى فى المآتم من لطم الخدود وشق الجيوب . وواجب الجامع هنا أن يكون يقظاً لمدى صدق الإخبارى وإقناعه بلباقة بضرورة رواية ما يحدث فعلا دون تدخل منه .

وسواء أكان للسبب السابق أم لأسباب أخرى فيحسن دوماً اختيار المعلومات أو النصوص التى يحصل عليها الجامع بمراجعتها على أكثر من إخبارى لضمان الدقة من ناحية وللتأكد من شعبيتها من ناحية أخرى .

ولمزيد من تحرى الدقة يجب الحصول على المعلومات — كلما أمكن ذلك — من المتخصصين مباشرة ( من السحرة، الحدادين . . . ) . وفى نفس الوقت من الضرورى معرفة رأى الناس العاديين فى هؤلاء المتخصصين ( قوانينهم ، مؤهلاتهم ، شخصياتهم . . ) وذلك للكشف عن وزن هؤلاء المتخصصين ومعارفهم فى نظر المجتمع المحلى .

وواضح إذاً — أن معلومات الإخباريين الذين يستعين بهم الجامع تتفاوت . ويمكن إرجاع ذلك إلى مجموعتين من العوامل :

( ا ) الاختلافات الشخصية : بين ذلك الإخبارى من الطراز المتكتم وغيره الذى يميل إلى الثرثرة ، وذلك الذى يميل إلى اللامبالاة وعدم الدقة فى إيراد كلامه والآخر الذى يبالغ فى إظهار الشعور بالمسئولية .

( ب ) العوامل الاجتماعية : من تلك التى تحد من معلومات الإخباريين أو تطبعها بطابع معين مثل : النوع ، أو السن أو المرتبة . . إلخ :

كما أن أى معلومة أو نص أو بيان يحصل عليه الباحث ليس ذاقيمة عامة مطلقة غير محدودة بحدود الزمان والمكان والوضع الاجتماعى . وعلى الجامع إذاً أن يحرص عند الرد على كل سؤال — ودون ما حاجة إلى أن يطلب ذلك منه عند كل سؤال — أن تتناول الأبعاد الآتية :

١ — **البعد الزمنى** : فيتبع التغير الذى طرأ على الظاهرة موضوع السؤال ؛ فيذكر ما كان يحدث فى الزمان الماضى وما يحدث حالياً مع التأكيد على تحديد تاريخ ظهور الصور الجديدة .

٢ — **البعد الاجتماعى** : فيراعى : الطبقات المختلفة، والطوائف المختلفة ، والمهن المختلفة، والأعمار المختلفة .

٣ — **البعد المكانى** : فيبين الاختلافات بين القرى أو الوحدات المكانية داخل المنطقة التى يجيب عنها .

ويستحسن أن يسير فى إجاباته على نفس هذا الترتيب دائماً حتى تأتى إجاباته خاضعة لنفس النظام(٢٤) .

## الأسئلة المباشرة :

ليس من المتيسر ولا من المفيد إدارة المقابلة بأجمعها حول أسئلة مباشرة ، ولكن من الممكن مع ذلك — حيث لا يخدش ذلك الحياء ، أو يثير عواطف معينة — توجيه أسئلة مباشرة عن موضوعات معينة ( كالسؤال عن بعض الجوانب الفنية فى العمل الزراعى أو ارتداء فئات معينة قطعاً معينة من الملابس ) ، اختلاف شكل الحزام لدى فئات النساء فى مجتمع بدوى مثلا . . . إلخ .

ولو أنه يجب التزام الحذر مع ذلك فى توجيه الأسئلة المباشرة ، والتقليل منها بقدر الإمكان ، ذلك أن توجيه سؤال مباشر واحد خاطئ أو خارج عن ذوق المسئول أو جارح لأحاسيسه الخاصة سوف يعود بأشد الضرر على سير العمل الميدانى كله ، على الأقل مع هذا الإخبارى بالذات ؛

ونؤكد من جديد أن أسئلة دليل العمل الميدانى أو أى دليل فولكلورى أو أنثروبولوجى آخر لا يمكن ولا يصح أن تستخدم بنصها على الإطلاق . وإنما هى كما أشرنا رؤوس موضوعات ، ومرشد لتوجيه ملاحظة الباحث وحد أدنى للمادة التى يلزم نفسه بجمعها ( إذا توفرت بالطبع فى ثقافة الجماعة المحلية المدروسة ) .

أما الأسئلة غير المباشرة والدوران اللبق حول الموضوع فهو السبيل الأساسى الذى يستطيع الباحث

---

( ٢٤ ) انظر الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ص ص ٣٨ — ٤٣ .

من خلاله الحصول على كل ما يريده من معلومات . ومن الطبيعى أن تتعدد الأساليب فى توجيه الأسئلة المباشرة ، وتختلف درجة الدوران حول الموضوع تبعا لمدى حساسية هذا الموضوع وألفة الإخبارى به أو غرابته عنه .

فمن الممكن اللجوء إلى أسلوب تصوير الموقف بعرض المشكلة المراد السؤال عنها فى سياق موقف آخر ( وهمى أو افتراضى ) وترك الإخبارى يعلق عليه من واقع ما يحدث عندهم .

ومن الممكن — إذا كان المقام يسمح بذلك — البدء بتصوير الوضع فى قريتك أو فى مجتمعك المحلى وترك ذلك يثير الإخبارى ليعلق عليه من واقع ما يدور فعلا فى مجتمعه هو . وسوف يتصل الحديث بعد ذلك حيث يستطيع الباحث انتزاع الإجابات المطلوبة دون عناء كثير .

ونعود إلى تجربة فينكلر كنموذج حى على لباقة الاستعانة بوصف البيئة الخاصة التى ينتمى إليها الباحث كمدخل لمزيد من التفاصيل ومفتاح لمزيد من الموضوعات . ونقتبس العبارات التالية من حديثه عن زيارته لقرية غرب أسوان : « . . . وعرض علىّ ذلك الفلاح أن أبيت عنده . والحق أنى لم أكن لأستطيع مواصلة أسئلتى دون توقف ، فكان على من آن لآخر أن أتحدث عن ألمانيا وعن ثلج الشتاء ، وعن الفلاحين ( الألمان ) وعن حقول الشوفان ، وعن البقر والخيول . وقد أسف المستمعون من أجلنا ، فليس عندنا قصب السكر ، وليس عندنا ذرة ، ولا ينمو عندنا شمام ولا بطيخ ، وليس عندنا جمال تحمل الأعباء الثقيلة ، ولا يرقد فى مياهنا الجاموس . وعندما ذكرت الحصان عندنا بالخير ، لم يستطيعوا أن يتصوره يقود المحراث ، وعندما تحمست للبطاطس والحنطة السوداء بدت لهم ضئيلة لا تغنى . وأهم ما فى الأمر أنهم لم يستطيعوا أن يتصوروا أن الماء يمكن أن ينهمر من السماء على الحقول ولا يتحتم أن يرفع من الأرض . فكانوا يسألوننى فى دهشة « أليس عندكم إذن نيل ؟» وعندما حدثتهم عن الشتاء — وكم اشتقت إليه — وعن الحقول المغطاة بالثلج والمجارى المائية المتجمدة وعندما كنت أحدثهم كيف يتساقط البرد فى صمت — تماماً كزغب الطيور — طوال الليل ليغطى قرية بأكملها بالثليج . وعندما كنت أقول لأحدهم : « سوف يتعلق الثلج على شاربك تماماً كقطعة الحجر إذا خرجت تتجول خارج منزلك » . . عندما كنت أحدثهم عن الغابات العريانة أو عن أشجار التنوب المحملة بالثلج ، عندما كنت أحدثهم عن كل هذا كانوا يهزون رؤوسهم ويقولون : يا سلام ! . . سعداء بأنهم يعيشون على النيل المعتدل الوفير الخير لا فى مروجنا القليلة الخير ، ثم يسرعون يحدثوننى عن طيب خاطر عن عملهم وعن عاداتهم .

ودخل الليل . . وأوقدت النار فى الميدان الفسيح أمام المنزل الذى أبيت فيه ، فأحدثت فرقعة بهيجة ، وأفاضت من نورها على وجوه الحاضرين . وأحضرت النساء لنا طعام العشاء ، وكن يجلس طوال اليوم غير بعيد عنا ، ينصتن إلى حديثنا ، وأروننى سلالا ملونة ، وطواحين يدوية ( رحاية ) ،

وأفران الخبز وكل ما سألت عنه . وقد كان جميلا حقـًا ، تلك المشاركة الطبيعية من جانب النساء فى حديث مع الرجال . فى الكيان لم أكن ألتقى إلا مع الرجال ، أما النساء فكن يجرين فزعاً عندما أصل إلى حيث هن .. فقد كان عاراً أن تتحدث المرأة إلى رجل غريب . . كما لو كان الرجل الغريب حيواناً غامضاً وخطيراً . .

وهكذا شعرت بالعرفان لوجود أو حتى القرب من هؤلاء النسوة والبنات السمراوات الضاحكات الثرثارات فالنساء فى كل مكان هن ملح المجتمع . وتصنع هؤلاء النسوة النوبيات من القش الملون سلالا وأوعية رائعة الجمال ويفضلن فى ملابسهن الأهداب الملونة . وأبرز ما فى الأمر الوشم الكثير فى وجوههن غير المحجبة . . ويطرزن لأزواجهن حمالات سراديل جميلة »(٢٥) .

يجب أن يدرك الباحث كما أشرنا أنه ليس جميع الإخباريين على نفس الدرجة من حب الكلام ، أو الانفتاح على الآخرين ، أو الاهتمام بالتفاصيل أو الكليات . فهذه الأمور تختلف من فرد لآخر ، ويجب أن يحاول الباحث من البداية أن يدرك طبيعة شخصية إخبارية حتى لا يرهقه ويكلفه ما لا يطيق ، مما قد يهدد استمراره معه .

كما أن الإخبارى قد لا يستغرق أو لا يجب أصلا أن يتكلم إلا فى الموضوعات التى تهمه أو التى تثيره ، أو يعتبرها هو « جديرة بالحديث » . وليس معنى هذا أن نقتصر على الحديث معه على هذه الموضوعات فقط ، وإنما يجب أن ندعه يبدأ بما يحب ويفضل ، ثم يمكن أن يتسع الوقت بعد ذلك إلى مزيد من الموضوعات — بعد أن تكون قد تكونت علاقة وطيدة — مما لم يكن يود أن يخوض فيه فى البداية .

ومن المفيد والممكن أيضاً بدء المقابلة بإطلاق حكم عام أو إبداء ملاحظة عامة حول موضوع معين ، ثم تترك للإخبارى فرصة الكلام كما يشاء حول هذا الموضوع ، كأن تقول مثلا : « يبدو أن الزراعة هنا تلعب دوراً عظيم الأهمية فى حياة الناس . هل تستطيع أن تحدثنى عنها ؟ » .

كما أنه من الممكن حمل الإخباريين على الكلام بالتفصيل فى موضوع معين من خلال تعليقهم على بعض الأحداث التى تتكرر فى المجتمع المحلى . ثم تقوم بتسجيل ( أو تدوين ) تعليقاتهم تسجيلا حرفيـًا . وتصور المادة المسجلة حرفيـًا نظرة الإخبارى الحقيقية إلى الموضوع ، التى لم يكن من المتيسر التوصل إلى معرفتها عن طريق السؤال والجواب . ويعد فورتشون Fortune ومرجريت ميد M. Mead من رواد هذا الأسلوب فى الدراسة الميدانية الأنثروبولوجية(٢٦) .

---

( ٢٥ ) انظر فينكلر ، الفولكلور المصرى ، مرجع سابق ، ص ص ٥ — ٧ .

( ٢٦ ) انظر بعض دراساتهما الهامة : =

وقد أثبتت هذه الطريقة فائدتها الكبرى فى التطبيق فى معظم الأحوال ، حيث تتيح للباحث الحصول على مادة غزيرة أقرب ما تكون إلى تصوير الواقع الفعلى . كما استعان بها ويليامز فى دراسته لشعب دوسون Dusun[٢٧] .

كذلك استطعنا الانتفاع بهذه الطريقة فى بعض دراساتنا الميدانية عن المعتقدات الشعبية فى بعض محافظات الجمهورية .

* * *

## الملاحظة المشاركة كوسيلة لجمع بيانات :

نلاحظ بادئ ذى بدء أن الانتفاع بأسلوب الملاحظة المشاركة فى الحصول على معلومات عن الثقافة الشعبية لقرية ما أو مجتمع محلى مهما كان حجمه تخضع فى مجتمعنا — باعتبارنا فى النهاية أبناء تلك الثقافة — لكثير من القيود . فلا تستطيع أن تشارك فى كل أوجه النشاط فى القرية ، حتى العمل الزراعى نفسه قد يستنكف الناس مشاركتك فيه إذا لم تكن أنت أصلا من أبناء القرية ، وفى هذه الحالة لن تكون فى حاجة إلى اصطناع المشاركة لأنك ستكون خبرته من وقت بعيد .

وسوف يتوقف انتفاعك بهذه الأداة فى نهاية الأمر على كفاءتك ومهارتك الشخصية وحسن تقديرك للأمور بحيث لا يبدو فى الأمر أى افتعال .

وهناك بعض الأمور التى يمكن أن يشارك فيها الباحث : كالتردد على الساحر ، والتعامل معه كعميل تحت قيود معينة ، والاشتراك فى الموالد واحتفالات الذكر وجلسات تحضير الأرواح ، والمشايخ الذين يتنبأون بالمستقبل . . إلخ .

## جو المقابلة :

يجب أن يتسلح الباحث دائماً أبداً بقدر لا يضعف ولا يذوى من المرونة والصبر . فكل هذه التعليمات التى تقدمها هذه الدراسة ، وكل ما تتضمنه أدلة الفولكلور والأنثروبولوجيا يتوقف تطبيقها فى

---

Fortune, Reo, *Manus Religion*, Philadelphia, American Phiolsophical Society, 1935. =

Mead‘ M., "Native Languages as Field-Work Tools", in : *American Anthropologist*, 1939, 41, pp. 189-205.

———— "Research on Primitive Children" in : *Manual of Child Psychology*, Leonard Carmichael ed., 1946 pp. 667-706 New Tork.

———— "How an Anthropologist Writes" in : *Male and Female*, New York Morrow, pp. 22-47.

(٢٧) انظر ويليامز ، المرجع السابق ، ص ٢٦ .

النهاية على شخصية الباحث وقدراته وبراعته ولباقته قبل أى شىء .

فلا تتوقع مثلا أن المقابلة يمكن أن تتم أصلا مع الإخبارى على انفراد وفى هدوء . فما إن تلتقى بالإخبارى وتجلس إليه، حتى يتكاثر الناس، وتتكون للمقابلة خلفية خصبة تختلف استجابات أفرادها ما بين الدهشة والاستفسار، والإعجاب ، والنفور . . . إلخ . وكل ذلك مما يمكن أن يؤثر على استجابة الإخبارى ، وبالتالى على سير المقابلة وبالضرورة على العائد الذى ستحصل عليه من المعلومات .

وكم تشكى الباحثون من قبل[٢٨] من فشل المقابلة فى بعض الأحيان بسبب تدخل هذه الخلفية تدخلا غير مفيد لسير البحث فقد يحولون الموضوع الذى تتحدث فيه مع الإخبارى إلى موضوع « يهمهم» أكثر منه ، وقد يقحمون مزيداً من التفاصيل، وقد يؤيدونه، وقد يعارضونه، وقد يحتجون على بوحه للباحث بتفاصيل معينة ، أو الاعتراض بأن مثل هذه البيانات يمكن أن تصور ثقافتهم أو مجتمعهم بصورة متخلفة أو مضحكة . . إلخ . .

أما الحديث مع امرأة فأمر أكثر صعوبة وأكثر تعرضاً لهذه المؤثرات الخارجية المعوقة كما هو واضح للقارئ . فلا يمكن لامرأة (حتى ولو كان الباحث سيدة) أن تتحدث عن الولادة ، أو شئون الزواج . . إلخ فى حضور ذكور ، حتى ولو كانوا أقارب ، ناهيك عما لو كانوا غرباء .

كذلك تراعى اعتبارات سؤال الكبار أمام الصغار والعكس ، ففارق السن يمثل فى مثل تلك الأحوال عاملا شديد التأثير على دقة البيانات وشمولها وتأكيد بعضها أو إسقاط بعضها أصلا . . إلخ . فكبير السن قد يأنف الكلام عن بعض الموضوعات أمام من هم أصغر منه سناً . كذلك يراعى الباحث اعتبارات الهيبة الاجتماعية من زاوية ترتيب السلم الاجتماعى .

## قطع المقابلة أو إنهاؤها على غير إرادة الباحث :

يحدث فى كثير من الأحيان أن تنقطع المقابلة لأسباب وظروف خارجة عن إرادة الباحث . فإذا كان موضوع المقابلة ذا أهمية للباحث فلا بد من ترتيب وسيلة معينة لضمان استئناف المقابلة مع الإخبارى إذا كان الانقطاع راجعاً إلى رغبته الشخصية، بسبب نفوره من الموضوع، أو ملله من تعدد المقابلات . . أو غير ذلك من الأسباب . ومع ذلك فالبت فى هذا الموضوع يتحدد فى النهاية من خلال رؤية الباحث نفسه لمسار البحث .

---

(٢٨) من هذا مثلا الملاحظات التى أبداها فينكلر فى كتابه الفولكلور المصرى ، خاصة فى الجزء الأول من الكتاب عن الانطباعات العامة الذى يتضمن ملاحظاته حول سير العمل فى القرى والمدن الثلاثة والعشرين التى أجرى فيها دراساته . وكذلك ويليامز ، المرجع السابق .

وكل ما يمكن أن نوصى به هنا ألا « يطمع » الباحث فى « انتزاع » كل المعلومات من الإخبارى دفعة واحدة ، وأن يراعى — خاصة إذا كان الإخبارى يملك ناصية موضوعات هامة — أنه بوسعه أن يحصل منه على تلك المعلومات بشىء من الأناة ، وفى أكثر من مقابلة . فالاندفاع الذى يحدث إزاء إخبارى مفيد — بعد سلسلة من الإحباطات مثلا — يمكن أن يسىء إلى سير البحث .

بل يذكر توماس ويليامز فى هذا الصدد أن كثيراً من الباحثين الميدانيين المتمرسين يقصرون المقابلة مع أى شخص واحد على ساعة أو ساعتين فقط فى اليوم الواحد(٢٩) .

ولكن هذا ليس ممكناً مع كل الإخباريين بالطبع فقد يكون بعضهم وافداً غير معتاد على القرية ، أو متخصصاً فى موضوع معين ولا يتفرغ كثيراً للمقابلات مع الباحث . . إلخ . فى مثل هذه الأحوال يمكن أن يطول زمان اللقاء . وعلى الباحث فى النهاية أن يحدد بنفسه ومن أجل مصلحة العمل الحد الذى يجب أن يتوقف عنده آخذاً كل أبعاد الموقف فى الاعتبار .

فضلا عن أن الجامع الفولكلورى ( خاصة فى المجالات الفنية ) يتطلب استخراج كل ما يمكن الحصول عليه من مكنوز الشخص . فنحن فى هذه الحالة لا نستعلم عن أشياء بعينها تأخذ شكل « المعلومة » بقدر ما نجهد فى إثارة ذاكرة الراوى ( أو الإخبارى ) ونحفزه على تجريد ممارسته واستبطانها .

## التحقيق من دقة وصدق بيانات الإخبارى :

لا شك أن كل الجهود التى يبذلها الباحث وما يتجشمه من نفقات وعناء إنما هو من أجل أن يحصل على بيانات سليمة وصادقة ودقيقة . فما هو السبيل للتحقق من ذلك ؟ وما السبيل للتحرز من تضليلات الإخباريين ( عن حسن نية أو عن سوء قصد ) ؟ وكيف يمكن أن نضمن عدم حدوث سوء فهم حول موضوع معين قد ينشأ عن عدم استطاعة الباحث أن يحسن التعبير عما يقصده أو عدم استطاعة الإخبارى أن يحسن الفهم لما سأله الباحث ؟ تلك ولا شك أسئلة تستحق منا أن نتوقف عندها طويلا . وسوف نتناول على عجل بعض العوامل التى تؤدى إلى حدوث خلط أو اضطراب فى بيانات الإخبارى ، ثم نستعرض بالتحديد عوامل التحقق من دقة وصدق هذه البيانات .

### أولاً — عوامل الخطأ فى بيانات الإخبارى :

#### ١ — الدفاع عن التراث :

ذلك أن كثيراً من أبناء قرانا قد ينفرون من إعطاء الباحث بيانات عن بعض المعتقدات الخرافية أو عن طرق العمل التقليدية القديمة أو بعض الممارسات « الوثنية » عن الموت أو غيره — إلخ ، بحجة

( ٢٩ ) انظر ويليامز ، المرجع السابق ، ص ٢٧ .

أن تلك أشياء « سيئة » وأن الناس قد « تقدمت » ، وأن هذه العادات « بطلت » . وقد تكون هذه العادات قد قل انتشارها بالفعل أو أنها ذات صفة وثنية بالفعل ، ولكن المهم بالنسبة لنا أن نتقصى صورة الممارسة أو المعتقد الشعبي فى أدق وضع ممكن دون أن يرتبط ذلك بإصدار حكم قيمى منا على ممارستها أو على أبناء أو أحفاد ممارسيها. ولأن كثيراً من الإخباريين لايدركون أساسيات البحث العلمى الأنثروبولوجى هذه ، وحرصاً منهم على الدفاع عن أنفسم كأفراد ، أو كأبناء مجتمع محلى معين — فإنهم قد يعمدون إلى تزييف البيانات أو إخفاء بعضها عن الجامع كى يظهرون أو تظهر قريتهم بالمظهر اللائق. وقد سمح لنا بعض وجهاء قرية من القرى[٣٠] بتصوير ضريح أحد الأولياء ( من أجداده ) المدفون فى إحدى قاعات منزله، كما صورنا كل أدوات العمل القديمة ( التى لم تعد تستعمل ) من الموجودة فى حظائره أو مخازنه ، ولكنه بعد هذا أصر على تصوير أثاث بيته الحديث وكل المرافق الحديثة فى بيته لكى لا يظهر الجانب « المتخلف » فقط من بيته للناس . وقد كلفنا هذا أكثر من خمسة عشرة صورة ملونة ، وهو أمر مكلف فعلا . ويعد هذا من أخف محاولات التزييف ضرراً : إذ يمكن أن يحدث ما هو أخطر من هذا .

## ٢ — تباين القدرة على تبصر الواقع والحكم على الأشياء :

قد يصعب على معظم الإخباريين أن يصدروا حكماً له بعد نظرى معين أوله قيمة تحليلية خاصة ، كأن أسأله عن أسباب اندثار ممارسة أو معتقد معين ، أو الصور الجديدة لممارسة قديمة ، أو سبب بقاء ممارسة مدة طويلة برغم تغير الظروف . كذلك قد يصعب عليه أن يجيب عن « مدى انتشار » ممارسة أو معتقد معين بين طبقات المجتمع المختلفة ، أو اختلاف قطعة معينة من الزى بين المرأة المتزوجة والمرأة الأرملة . . إلخ . هذه أسئلة قد أسألها للإخبارى ، ولكنى لا أستطيع أن أعتمد على إجاباته كحل نهائى للمشكلة ، وتبقى مهمة التحليل أو تحديد الاتجاهات العامة مهمة الباحث وواجبه الأساسى ومسئوليته وحده أو من يأتون بعده من الباحثين .

## ٣ — تباين الدور الاجتماعى والمكانة الاجتماعية للإخبارى :

يحتل الإخبارى موقعاً معيناً على الخريطة الاجتماعية للمجتمع المدروس ، فهو مثلا فلاح أجير لا يدرى كثيراً من سلوك أثرياء الفلاحين فى موقف معين ، أو هو شاب أعزب لا يدرى كثيراً عن أمور الوضع والولادة ، والتصرف عند وقوع حالة موت . . إلخ ، أو هو مسيحى لايدرى الكثير عن سلوك المسلمين فى موقف معين وهكذا . هذه كلها أمور يجب أن يراعيها الجامع . وأن ينظر إلى المادة التى يستقيها من إخبارى معين فى ضوء الدور الاجتماعى الذى يلعبه ذلك الإخبارى والمكانة الاجتماعية التى يشغلها .

---

( ٣٠ ) مجتمع مدينة ههيا شرقية ( شتاء ١٩٦٤/١٩٦٥ ) .

### ٤ – إقحام التفسيرات الذاتية والمشاعر الخاصة :

وهذه مشكلة يعرفها جيداً كل من اضطلع بالبحث الميدانى . فالممارسة التى « يكرهها » الإخبارى قد يصفها – ربما عن غير وعى منه – بأنها « نادرة » ، وهى قد لا تكون كذلك . والسلوك الذى يعتقد أنه صحيح دينياً ، قد يصفه بأن كل الناس تمارسه وهكذا . والتفسيرات والأحكام الذاتية لا تكون لها أى قيمة فى البحث الميدانى إلا إذا عبرت عن رغبة قطاع له أهميته فى المجتمع ، حتى ولو كان على خلاف الوضع السائد فى المجتمع المحلى ككل . فقد ينفر « الشباب » أو الفتيات من سلوك معين ويعبرون عن كراهيتهم له ، وهذا أمر هام ، ولكن يجب مع ذلك أن يفرق الباحث تفريقاً دقيقاً بين هذا الحكم الخاص وبين الوضع القائم فعلا فى المجتمع المدروس .

### ٥ – تأثير ظروف الموقف على دقة وسلامة الإجابة :

وقد فصلنا من قبل فى حديثنا عن جو المقابلة أهمية هذا البعد فى التأثير على سلامة البيانات التى يعطيها الإخبارى . فسلوك المجتمعين وموقفهم من البيانات التى يدلى بها له تأثير قوى على استمراره أو على توجيهه وجهة معينة . ونشير كذلك إلى موقف المرأة التى تدلى ببيانات أمام زوجها[٣١] ، وإلى حرج الأطفال أو الشباب من الإدلاء ببيانات فى حضور كبار السن والعكس وهكذا . وهى جميعاً من الاعتبارات التى يجب أن يفطن إليها الباحث ، ولا يمكن أن نحصرها جميعاً له ، وإنما يجب أن تسعفه بديهته فى مواجهة كثير من هذه المواقف .

### ثانياً : أساليب التحقق من صدق بيانات الإخبارى :

( ا ) ضرورة مقابلة الإجابة على إخباريين متعددين :

ولمواجهة هذه الثغرات يستطيع الباحث أن يقابل إجابة الإخبارى على إخباريين متعددين . وقد يستطيع أن يفعل ذلك بالنسبة لكل الأسئلة ، وقد يكون ذلك متعذراً . ولكنه يجب فى جميع الأحوال أن يحرص على ذلك بالنسبة للأسئلة التى يشك فى صدق أو دقة الإجابات التى حصل عليها من الإخبارى :

---

( ٣١ ) فقد لاحظت علياء شكرى فى دراستها عن عادات الموت أن إحدى الإخباريات قد أكدت لها عند سؤالها عن كيفية توزيع الميراث بعد وفاة حميها –أن أسرة والد زوجها لا تعطى أى حقوق للبنات من الميراث ( على خلاف الشريعة الإسلامية ) . وكانت تدلى بهذه المعلومات للباحثة بمفردها . ثم جاء الدور فيما بعد على زوجها ليدلى بمعلوماته وكان ذلك فى حضور زوجته فأكد فيما يتعلق بنفس السؤال أنهم يوزعون الميراث طبقاً للشريعة الإسلامية . فتصدت له فكذبته ثم أصر هو على موقفه ، واضطر فيما بعد احتدام المناقشة إلى إعطاء البيانات الحقيقية . ( **يلاحظ** القارئ أن الإخبارى المذكور حاصل على درجة الدكتوراه ، وكان وقت البحث دون الأربعين بكثير ) . انظر علياء شكرى : الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر .. ، مرجع سابق .

( ب ) الرجوع على الإخبارى بنفس المشكلات على فترات زمنية متباعدة فى مواقف مختلفة :

ومن الوسائل الأخرى لمراجعة دقة البيانات والاستيثاق من سلامتها ، ورغبة في تصحيح بعض الظروف التى ربما تكون قد أثرت على نوع الإجابة فى الموقف الأول، لكل هذا يحسن أن يرجع الجامع على الإخبارى بنفس المشكلات على فترات زمنية متباعدة وفى مواقف مختلفة . وهو هنا لا يفعل ذلك بالنسبة لكل الأسئلة ، لأن هذا ضرب من المستحيل ، ومن العبث أيضاً ، ولكن فقط بالنسبة لتلك الأسئلة التى يستغرب من إجابتها أو يشك فى سلامة الإجابة .

( حـ ) اختبار المعلومة عن طريق مقابلتها بالواقع :

كذلك من الممكن أن يختبر الجامع المعلومة التى يدلى بها الإخبارى عن طريق مقارنتها بالواقع الذى يلاحظه الباحث بنفسه ، من هذا مثلا المعلومات التى يسمعها عن شدة الإقبال على شيخ معين أو مولد ولى معين ، أو موقف أبناء المجتمع المحلى من الطبيب ( الرسمى ) ، فيقارن بين ما يسمعه وما يراه بنفسه على الطبيعة . ومن الواضح أن هذه الوسيلة ليست ميسورة التنفيذ فى كل الظروف ، لأنه لا يمكن للجامع أن يعايش كافة ظروف الحياة فى مجتمع معين . إلا أنها عندما تنتشر تكون عظيمة الفائدة ، خاصة من حيث إنها تلقى لنا الضوء على صدق الإخبارى نفسه ومدى دقته، بحيث يسمح الجامع لنفسه أن يثق فى بياناته أو يتشكك فيها أو يتخلى عنه كلية .

( د ) اختبار قدرات الإخبارى وأمانته :

وقد ذكرنا من وسائل ذلك مطالبته بسرد واقعة يكون الجامع قد شاهدها بنفسه أو سمع تفاصيلها من مصادر وثيقة . وقد استعانت بهذه الطريقة مرجريت ميد ، وحددت بمزيد من الدقة كيفية استخدامها وذلك فى دراساتها الميدانية . . كما أشار ويليامز إلى أنه قد استعان بهذه الطريقة على نطاق واسع وأفاد منها فائدة كبرى فى دراسته لمجتمع دوسون[٣٢] .

( هـ ) تجنب إحراج الإخبارى :

ويجب على الجامع فى جميع الأحوال أن يتجنب إحراج الإخبارى بمواجهته بالتناقض فى بياناته إن وجد فهذه المواجهة لن تؤدى من ناحية إلى حمله — رغماً عنه — على تغيير إجابته ( وهو أمر غير مرغوب فيه على أى حال ) . كما أنها لن تؤدى من ناحية أخرى إلا إلى إفساد جو العلاقة الإنسانى الذى نرجو أن يتوفر بين الباحث والإخبارى . وتقع على الجامع فى هذه الحالة إن اكتشف وجود تناقض فى بيانات الإخبارى أن يبدأ تحسس الموضوع من جديد لعله يصل إلى ترجيح أحد الروايتين ، وأن يختبر

---

( ٣٢ ) انظر ويليامز ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .

المعلومة على إخباريين آخرين . . إلخ ، الوسائل التى أشرنا إليها . كما أن له بالطبع أن يصرف النظر تماماً عن الاستعانة بهذا الإخبارى ، ولكن يكون عليه دائماً أن يتجنب إحراجه أو الإساءة إليه ، فإذا لم يفلح فى كسب صديق فى المجتمع الذى أدرسه ، فأنا لا أريد أن أكسب عدواً على أى حال .

## الإخباريون الرئيسيون

على الباحث أن يدرك بوضوح أن ليس كل فرد من أفراد المجتمع المحلى يحمل فى ذهنه كل تراث القرية بأكمله ، وأنه على دراية تامة به . ولذلك يختلف خط كل فرد تبعاً لعدد من العوامل التى سنحددها فيما بعد . وترتيباً على هذا سيكون اختيار الإخباريين الرئيسيين عاملا أساسياً وحاسماً فى إنجاح عمليات الجمع المنشودة . وسنتوقف عند هذه النقطة قليلا محاولين إلقاء الضوء على جوانبها المختلفة بما يكفل للجامع أساساً سليماً لعمله .

فنلاحظ أولا أن الأغلبية الكبرى لأبناء المجتمع المحلى لا يعرفون التنوع الكامل من أشكال ودلالات ووظائف ثقافتهم الشعبية . ولعلنا لانجد فى هذا الصدد أبلغ ولا أوضح من كلمات رالف لنتون :

« . . . لا يمكن لأى فرد أبداً أن يلم بالمجموع الكلى لمحتوى ثقافة المجتمع الذى ينتمى إليه . حتى فى أبسط أشكال الثقافات نجد أن المحتوى الثقافى أغنى من أن يستطيع عقل واحد بمفرده أن يستوعبه كاملا وأن النماذج المتعلقة بتجزئة النشاطات والتخصص فيها تمكن الفرد من أداء وظيفته أداء ناجحاً دون أن يلم إلماماً كاملا بمحتوى الثقافة . فهو يتعلم ويمارس نواحى معينة من المجموع الكلى للثقافة ويترك النواحى الأخرى ليتعلمها ويمارسها أفراد آخرون غيره . وفى الوقت نفسه نجد أن كل شخص يلم عادة بعدد من عناصر ثقافته ، ولكن لن يطلب إليه أبداً التعبير عنها عملا . فمثلا قد يلم رجل أعرج إلماماً تاماً بالسلوك المناسب للمشتركين فى الحملات الحربية ، مع العلم بأنه لن يستطيع هو نفسه أبداً الاشتراك فى أية واحدة منها . وقد نطبق الوضع نفسه على فئات برمتها داخل المجتمع . فمثلا قد يعرف جميع الرجال الأشياء المحرمة بالنسبة للنساء الحوامل ، ولكن من الواضح أنه لن يطالب إليهم ممارستها... إلخ»[٣٣] ومؤكد هذه النقطة التحليل السوسيولوجى لعناصر التراث الشعبى ، فليرجع القارئ إلى الفصل الحادى عشر من كتابنا هذا .

لذلك يبدأ عمل الباحث فى عملية الجمع بأن يوجه كل جهوده فى بداية أمره لدراسة الإطار العام

(٣٣) انظر رالف لنتون ، دراسة الإنسان ، ترجمة عبد الملك منشورات ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

للثقافة الشعبية فى المجتمع المحلى الذى ينوى الجمع فيه . ( من هذا الفئات الاجتماعية الرئيسية ، الحرف والفنون الشائعة ، المناطق الثقافية المحيطة ، أساليب الاتصال وتأثيرها على القطاعات المختلفة . . . إلخ ) .

بعد هذه المرحلة يحاول الباحث اختيار الإخباريين بحيث يمثلون أساساً تلك القطاعات الرئيسية ، فلا يطلب من الباحث فوق طاقته ولا يتوقع منه فوق ما يعرف وسوف يكفل له النجاح هنا أو على الأقل يساعده فى مهمته مساعدة حاسمة أن يعرف. هو عن ثقافة المجتمع المحلى أكثر مما يعرفه هذا الإخبارى الفرد — أى أن دائرة معرفته ستكون بالقطع أوسع من دائرة الإخبارى الفرد — فيساعده ذلك على تفتيح الموضوعات أمام الإخبارى ، وعلى اختيار دقة وصدق جانب مما يدلى به من بيانات .

وهو يراعى فى كل جهوده هذه أمراً هاماً وهو الإلمام بعموميات تلك الثقافة وخصوصياتها[٣٤] . فيعرف التفاصيل العديدة من ثقافة الحرفيين ، والزراع والصيادين ، والقادة الدينيين ، والأطفال ، والشيوخ والشباب ، والمعوقين ( ذوى العاهات ) . . . إلخ . فى نفس الوقت الذى يدرك فيه الجوانب الثقافية المشتركة بين كل هذه الفئات والمميزة لثقافة ذلك المجتمع ككل .

---

( ٣٤ ) من هذه التقسيمات تقسيم رالف لنتون ( فى المرجع السابق ، ص ٣٦٠ وما بعدها ) محتوى الثقافة إلى ثلاث فئات تعتمد على مدى اشتراك أعضاء المجتمع فى العناصر الداخلة فى كل من هذه الفئات الثلاث . « وكما هو الحال فى كل التصنيفات ، قد نجد بعض الصعوبة فى إدراج عناصر معينة فى الفئة المناسبة فى هذا التقسيم الثلاثى ، ولكن مكان معظمها سيكون واضحاً بصورة مرضية . وتشمل الفئة الأولى تلك الأفكار والعادات والاستجابات العاطفية المشروطة التى يشترك فيها جميع الأعضاء البالغين العاقلين فى المجتمع . وتسمى هذه العناصر « العناصر العامة » .. وتدخل فى هذه الفئة مجموعة من العناصر المختلفة كاستعمال لغة معينة والنماذج المتعلقة بالأزياء والمساكن والنماذج المثالية للعلاقات الاجتماعية . وتضم هذه الفئة أيضاً الارتباطات والقيم التى توجد فى معظم الحالات دون مستوى الوعى ولكنها فى الوقت ذاته تشكل جزءاً مكملا للثقافة . أما الفئة الثانية فتحتوى على تلك العناصر التى يشترك فيها أعضاء جماعات معينة من الأفراد من التى تحظى باعتراف المجتمع ، ولكن لا يشترك فيها المجموع الكلى للسكان . ويطلق لنتون على هذه العناصر « العناصر التخصصية » . وتدخل فى هذه الفئة النماذج الخاصة بجميع الأنشطة المتنوعة التى تعتمد بعضها على بعض اعتماداً متبادلا والتى أسندت إلى قطاعات مختلفة من المجتمع فى سياق مساعيه لتقسيم العمل . ففى جميع المجتمعات أشياء لا يصنعها أو يعرفها إلا جزء معين من السكان ، وإن كان هذا الجزء يؤدى خدمات لصالح الكل ورفاهيته ... ويمكننا أن نصنف مع هذه الفئة من العناصر أيضاً الأنشطة التى يسندها المجتمع إلى أصحاب الحرف والوظائف الخاصة كالحدادين والنجارين والأطباء والكهنة... أما الفئة الثالثة فهى ذلك العدد الكبير من الخصائص التى نجدها فى كل مجتمع ويشترك فيها أفراد معينون ، ولكنها ليست شائعة عند جميع أعضاء المجتمع أو حتى عند جميع أى فئة من الفئات المعترف بها اجتماعياً . ويطلق على هذه العناصر اسم العناصر البديلة . والعناصر الثقافية التى يمكن تصنيفها مع هذه الفئة متنوعة وواسعة جداً فى مجالها ... إلخ .

ويلاحظ الجامع فى هذا الصدد أيضاً أن تسجيل المعلومات الدقيقة عن سلوك الإخبارى الشخصى وعاداته وآرائه يلقى ضوءاً على حقيقة مكانته الاجتماعية ووضعه داخل الجماعة المحلية .

ولقد أفاد الباحثون الأنثروبولوجيون والفولكلوريون الذين سبق لهم دراسة بعض جوانب التراث الشعبى المصرى إفادة كبرى من الاستعانة بأحد أبناء الثقافة ليعمل فى أعماله المنزلية ( كمترجم ، أو سكرتير ، أو خادم ، أو معلم للغة . . . إلخ ) فيكون فى متناول يدهم لتوجيه أى سؤال إليه فى أى ساعة من ساعات اليوم ، وتنشأ بينه وبينهم علاقات وثيقة تسمح له بأن يكشف لهم عن أشياء خبيئة ودفينة (أو عزيزة وخاصة) لم يكن ليكشف عنها فى حديث عابر أو علاقة سطحية لا تتصف بهذا العمق(٣٥) .

ولو أننا ندرك من ناحية أخرى المثالب التى تعيب الاستعانة بهذه الطريقة فى الحصول على المعلومات ذلك أن الباحث كان يخضع إلى حد كبير — خاصة إذا كان غير واسع الاطلاع فيما يتعلق بالموضوع الذى يجمع عنه — إلى حد كبير لتلوين معلوماته بآراء الإخبارى وانطباعاته ، وكانت تفسيرات الإخبارى تجانب الصواب فى كثير من الأحيان ، ولم يكن أمام الباحث سوى قبولها على علاتها . خاصة إذا كانت تتصف بشىء من الطرافة أو تلقى فى نفسه هوى خاصاً بسبب اتفاقها مع نظريات أو تفسيرات عامة يكون الباحث نفسه مشغولا بإثباتها وإقامة الدليل عليها ، فيتلقف هذا الدليل دون تمحيص ليبرهن به على سلامة موقفه العام .

أما بالنسبة لنا أبناء المجتمع الذى ندرسه ( بالمعنى الواسع ) فإن الاستعانة بهذه الوسيلة ليس بالأمر السهل ، أو الممكن . وقد نضطر فى كثير من الأحيان إلى استبدال هذه العلاقة الخاصة بعلاقة القرابة أو الصداقة الحميمة مع بعض أبناء المجتمع المحلى الذى نسجل جانباً من تراثه الشعبى . مراعين دائماً نفس المحاذير التى يجب الانتباه إليها مع أى إخبارى .

وقد يعنى كلامنا هذا عن ضرورة التزام الدقة فى اختيار الإخباريين أن ذلك سوف يستغرق بعض الوقت ولعل ما قلناه عن أهمية التدقيق فى اختيارهم ما يبرر ما سيبذله الباحث من وقت وجهد فى سبيل ذلك . « ذلك لأنه يجب أن تكون معرفتك بالثقافة المحلية قد تقدمت بالقدر الذى يتيح لك ، التعرف على الأوضاع والمكانات الاجتماعية الهامة . كما يتطلب الأمر أن تكون قد وطدت دعائم

---

( ٣٥ ) انظر عديداً من هذه النماذج فى مؤلف وليليام لين الشهير المصريون المحدثون . عاداتهم وشمائلهم ، الترجمة العربية التى أصدرها عدلى نور ، القاهرة ، ١٩٥٠ . وكذلك مؤلف فينكلر ، الفولكلور المصرى ، الذى أشرنا إليه أكثر من مرة . كما تؤكد ذلك خبراتنا الميدانية الخاصة فى أكثر من مجتمع محلى من مجتمعات بلادنا .

علاقات شخصية فى عملك ، وهى التى ستسمح لك باللجوء إلى مثل هؤلاء الأشخاص ، لكى يقدموا لك مساعدات كبيرة فى دراستك »[٣٦].

وستواجهك بعد ذلك مشكلة أخرى ، وهى قناع من سيقع الاختيار عليهم للعمل إخباريين . فقد توفق فى الاختيار ولكنك لا توفق فى الإقناع . وليس أمامك فى هذه الحالة سوى أن تستخدم كل لباقتك ومهاراتك الشخصية فى التعامل مع الناس – وعليك قبل هذا وبعد هذا أن تكون مستعداً دوماً بالبدائل التى « تتيح لعملك الاستمرار وتحميك من التعثر إذا ما حدث وأصر الإخبارى الذى اخترته على رفض التعاون .

ويتوقف نجاحك فى انتزاع المعلومات من الإخباريين ( سواء الرئيسيين أو العاديين ) على حسن إدراكك وتفهمك للقواعد العامة الراسخة التى تحكم العلاقات الاجتماعية فى المجتمع المدروس . كاعتبارات المكانة ، والمراكز ، والهيبة ، واللياقة . . إلخ . وسوف تجد أن الإخبارى نفسه يحرص على احترام مثل هذه الأمور ويهتم أكبر الاهتمام بتأكيد مكانته الاجتماعية ، والحفاظ على احترامه الشخصى . . . إلخ ذلك من اعتبارات .

ويشير ويليامز إلى قاعدة أخرى من قواعد التعامل مع الإخباريين تستوجب منا الوقوف عندها وتأملها : « ليس من الحكمة أو الخلق أن تستخدم توًّا المعلومات التى حصلت عليها من أحد الإخباريين ، أملا فى الحصول على مزيد من المعلومات من شخص ثان »[٣٧].

وهناك بعد ذلك نقطة هامة متعلقة بنشر البيانات التى تحصل عليها من الإخبارى . فيجب أن تدرك أن بعض البيانات التى حصلت عليها قد منحوها إياك بفضل ما قام بينكما من ثقة . ولذلك على الباحث أن يلتزم بأن يحفظ بشرف كل الشروط التى ربما يكون قد قطعها على نفسه مع الإخبارى أثناء إدلاء الأخير ببياناته إليه . ( لنذكر مثلا حالة أحد المشايخ الذين تلبسهم روح أحد الموتى فينبئون بالغيب ، ويشفون المريض ، ويكشفون عن المستقبل . . . إلخ . فقد يعترف أحدهم للباحث بأن ذلك لم يحدث له بالفعل ، وأنه إنما سمع بتلك الحالة ، وأنه استيحاء مما سمع وبسبب قدرته على تفهم خبايا الناس ومعرفته بأسرارهم ووقائع حياتهم يستطيع أداء هذا العمل بنجاح وكسب ثقة الناس ) . فعند النشر يجب أن تراعى كتمان اسم الإخبارى وكل ما يدل على شخصيته ، ولا يكتفى أن يعتمد فى ذلك على أمية الإخباريين أو على استبعاد وصول تلك المطبوعات إليهم فيما بعد .

ويقدم ويليامز أحد نتائج خبرته الطويلة فى مجال الدراسة الميدانية للثقافة بأنه من المحتمل أن تزداد

---

( ٣٦ ) انظر ويليامز ، المرجع السابق ، ص ص ٢٩ – ٣١ .

( ٣٧ ) انظر ويليامز ، المرجع السابق ، ص ٣٠ .

علاقاتك مع بعض الإخباريين عمقاً عن علاقاتك مع بقية الإخباريين . وهذه نتيجة حتمية بسبب ظروف العلاقات والاستعدادات الإنسانية العادية . ولكن عليك أن تتجنب محاباة أحد الإخباريين على حساب الآخرين ، فقد يؤدى هذا إلى إفساد علاقاتك بأولئك الإخباريين [٣٨] .

وعليك ألا تتردد لحظة فى إنهاء أى علاقة مع إخبارى يثبت لك أنها لن تعود بالفائدة على تقدم عملك الميدانى ، أو على علاقاتك الشخصية بباقى الإخباريين أو بعناصر هامة فى المجتمع المحلى . ولا بد بالطبع من التزام الحيطة والتعقل قبل اتخاد مثل هذا القرار ، ولكن يجب أن تدرك أن استمرار العلاقة مع إخبارى معين قد يصبح عاملا فى تحطيم العمل أو تعويقه أو توجيهه نحو وجهة معينة . ولكن الأفضل بالطبع لو أمكن أن تستمر علاقاتك طيبة بسائر الإخباريين حتى نهاية البحث ، بل وبعد مغادرتك المنطقة فسيكون هؤلاء الأشخاص ذخيرة تعود للاستزادة منها كلما احتجت إلى ذلك .

* * *

## تسجيل البيانات الثقافية

الثقافة كيان كلى مركب كما أشار تايلور وأكدت ذلك بعده كل البحوث التى تناولت الثقافة بالجمع والتسجيل والدراسة . ولاشك أن أى عملية جمع أمينة لثقافة جماعة ما يجب أن تأخذ فى اعتبارها خاصية التكامل الثقافى هذه . وليس أمام دارس الثقافة — بشتى فروعها وتفرعاتها — سوى أن يسلموا منذ البداية بقدرتهم على نقل هذه الخاصية التكاملية فى دراساتهم معتمدين فى ذلك على ثاقب نظرهم وعلى تدريبهم المنهجى وعلى تمرسهم بالدراسة الثقافية ، وذلك حتى يمكن ابتكار الوسائل الكفيلة بتحليل هذا التعقد البنائى تحليلا أكثر كفاءة وأكثر دقة . وتزيد مقدرة الباحث فى الثقافة الشعبية على إدراك هذه الخاصية كلما زاد حظه من التدريب الميدانى والتمرس بالدراسات الحقلية .

ويجب أن ندرك أن باحثينا اليوم أسعد حظاً من سابقيهم من دارسى الثقافة . إذ لم يكن أمامهم فى الماضى سوى الاعتماد على قدرتهم على التعبير اللفظى وعلى حسن اختيار العبارة ، والركون إلى قوة الذاكرة وقدرتها على اختزان تفاصيل الأشياء ( كقطع الملابس والحلى والوحدات الزخرفية على الأشياء المختلفة . . إلخ ) . أما اليوم فقد أصبحت فى خدمة الباحث الميدانى الأدوات التكنولوجية الحديثة كآلات التصوير ( التى بلغت حداً فائقاً من التقدم والدقة هى الأخرى ) ، وأنواع أفلام التصوير ، والإضاءة ، والتسجيل الصوتى . ومع أن هذه الوسائل لا يمكن بحال من الأحوال أن تغنى الباحث الميدانى عن تدوين مذكراته الميدانية ، إلا أنها مع ذلك تدعيم هائل لكفاءة الأوصاف ودقة التفاصيل التى

---

( ٣٨ ) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

يحاول نقلها ، تمهيداً لتصنيفها وتحليلها فيما بعد . وهى تخدم كذلك إمكانياته على نقل هذه الحيوية والتكامل الثقافى الذى نتكلم عنه .

فصورة أو عدة صور جيدة لموكب دينى معين ، أو شريط لحفل ذكر يمكن أن تغنى عن أوصاف طويلة ، وتدع للباحث فرصة سانحة لملاحظة الجو الاجتماعى الذى تم فيه الممارسة . . إلخ ذلك من أمور .

ولكننا يمكن أن نشكو مع ذلك من قلة التدريب على استخدام تلك الآلات — التى بلغت اليوم حداً كبيراً من التعقد — بين باحثينا ، ومن باب أولى بين هواة جمع التراث الشعبى . وليس هناك من سبيل سوى أن يتمرن الباحث بدرجة كافية — وهذا أمر ممكن ميسور — على الآلات التى سوف يستخدمها قبل نزوله الميدان بوقت كاف ، حتى لا تضيع فرصة التسجيل الميدانى هباء بسبب ضعف قدراته الميكانيكية . أما بالنسبة لعمليات التسجيل المكلفة والمعقدة — والتى تلزم بالنسبة لتسجيل ظواهر معينة — كالتصوير السينمائى ، فلا حيلة للباحث سوى الاستعانة بمصور متخصص ، خاصة أن معظم معاهد البحوث ما زالت تفتقر إلى تلك الآلات الباهظة .

ولا شك أن إدخال تلك الأدوات والآلات فى الاعتبار سوف يزيد من نفقات عمليات الجمع والبحث الميدانى . ولذلك يجب مراعاته عند تصميم البحث ، وأن يحاول الباحث أن يكسب موافقة رؤسائه على استخدام ذلك وعلى قبول حرف المبالغ الباهظة التى تتكلفها تلك الآلات . ويكفى أن ويليامز يشير فى كتابه المذكور إلى أن متوسط عدد الصور الفوترغرافية التى يلتقطها الباحث الميدانى خلال سنة عمل ميدانية كاملة يبلغ حوالى ثلاثين ألف صورة . ومع أننا لا نحتاج نظرياً ، ولا يمكننا عملياً ، إنفاق كل تلك المصروفات ، إلا أن هذا يعطينا فكرة عامة عن المستوى الرفيع الذى بلغته الاستعانة بتلك المعدات الحديثة فى الخارج[٣٩] .

ولعله من البديهى لأى باحث أن الاستعانة بتلك الآلات سوف يتأخر بعض الشىء إلى ما بعد تكوين الانطباعات والفروض الأولية ، ومراجعة خطة العمل طبقاً لظروف البيئة الواقعية التى يعيش فيها . فلا يتعجل التصوير والتسجيل فور نزوله الميدان ، بل يتريث حتى لا تذهب بعض النفقات سدى قبل أن يحدد احتياجاته بالضبط .

وقد عقد ويليامز[٤٠] مفاضلة بين الصور الساكنة ( الفوتوغرافية ) والمتحركة ( السينمائية ) من حيث كفاءة كل منهما بالقياس إلى التكاليف والمهارات المطلوبة . وانتهى إلى تفضيل الصور الساكنة ،

---

( ٣٩ ) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

( ٤٠ ) المرجع السابق ، ص ٣٥ وما بعدها .

لأنها أقل تكلفة ، ولأن الباحث نفسه يمكن — بقليل من المران — أن يؤديها بنفسه ، ولأنها أيسر فى التحليل المكتبي وإجراء المقارنات واختبار الفروض فيما بعد .

وغنى عن البيان أن التسجيل الصوتى عامل مساعد فى نقل تلك الخاصية المركبة للثقافة ، وزيادة قدرة من ذلك أنه أصبح اليوم من الضرورات الأساسية للباحث فى اللهجات ، وفى معظم فروع الأدب الشعبي على وجه العموم . وفيما عدا هذا الغرض المتخصص الذى يلعب التسجيل الصوتى دوراً حاسماً فيه ، فإنه يمكن للجامع أن يسجل بعض المقابلات خاصة تلك التى يعقدها مع بعض الإخباريين الرئيسيين ، وبوجه أخص تلك التى تدور حول موضوعات معينة بالذات ، قد تكون وثيقة الصلة بالميدان الذى يتخصص فيه أو يجرى حوله دراسات أكثر تعمقاً[٤١] .

ومما يجدر التنبيه إليه فى هذا الصدد أن معظم مراكز البحوث العلمية والمتخصصة وكذلك بعض أقسام الاجتماع بالجامعات فى بلادنا (وخاصة مركز الفنون الشعبية بالقاهرة) تملك عدداً كافياً جداً من أجهزة التسجيل الصوتى التى لا تستغل مع الأسف على الوجه الأكمل بسبب عدم تدريب الباحثين فى تلك الأماكن على تشغيلها وصيانتها .

ولابد أن يدرك الباحث أن الصورة مهما كان عددها ومهما كانت جودتها ستكون قليلة الفائدة ، إن لم تكن عديمة الفائدة تماماً ، إذا لم تهتم بتسجيل بيانات كل صورة — وفقاً لترتيب الفيلم — فور التقاطها و بعد تحميضها وطبعها . بحيث يكون لدى الجامع نفسه ، أو الجهة التى يعمل فيها ، أرشيفا سليماً للصور الفوتوغرافية . ولايتصور الباحث أنه يستطيع الاعتماد على ذاكرته وحدها فى توصيف الصور ، فقد تسعفه ذاكرته فى معرفة الموضوع العام للصورة (مثلا مولد السيد البدوى ، أو حفلة زار فى قرية كذا . . إلخ) . ولكنه لن يتذكر بعد فترة من الوقت أى مولد من الموالد ، ولا يوم التصوير ، ولا موضوع الصورة بالتحديد ، ولا الأسماء المحلية أو الخاصة لبعض عناصر الصورة . . . إلخ . ونحن نؤكد بإلحاح على هذه النقطة لما لمسناه بأنفسنا من استهتار فى العناية بالصور وبالسوالب فى بعض الجهات ولدى بعض الأفراد المهتمين بالدراسات الثقافية الميدانية . وأفضل أن يستعين الباحث ببطاقة الصورة بحيث يجعل لكل صورة بطاقة كتلك الواردة مثلا فى ملاحق كتابنا الدراسة العلمية للعادات والتقاليد .

ومن الممكن أن يستعين الباحث بهذه البطاقات فيما بعد لتصنيف الصور تصنيفاً موضوعياً ، فتوضع كل مجموعة من الصور حول موضوع واحد الواحدة تلو الأخرى . ويوضع الكل فى سياق مترابط

---

(٤١) لمناقشة أكثر تفصيلا لموضوع التسجيلات الصوتية فى العمل الميدانى انظر المراجع التالية :

Nettl, Brano, "Recording Primitive and Folk Music in the Field", in : *American Arthropologist*, 1954, 56, pp. 1101 1120.. and Pickett, A.G., and M.M. Lemcoe, *Preservation and Storage of Sound Recordings*, Library of Congress, Superintendent of Documents, Washington, D.C. : U.S. Government Printing Office.

ومحدد . ولذلك يسهل على الباحث أن يستخرج من مجموعته عند الضرورة أى صورة يريدها فى موضوع من الموضوعات .

أما بالنسبة لتدوين المذكرات الميدانية[٤٢] فسوف تختلف من شخص إلى آخر ، وإن كان ذلك لا يعنى أنها لا تخضع لأى قواعد ، وإنما القاعدة العامة فى تدوين المذكرات الميدانية عند الباحثين الغربيين هى الاستعانة بالآلة الكاتبة بصفة أساسية مع تصنيف تلك الملاحظات زمنياً ( تبعاً ليوم الإقامة ) ، ووقت تسجيل الملاحظة ، وموضوع الملاحظة . . . إلخ .

ولكن طالما أن الاستعانة بالآلة الكاتبة أمر يكاد يكون مستحيلا فى ظروفنا بسبب عوامل عديدة متنوعة ، فكل ما نستطيع أن نوصى به الباحث أن يعتمد على نوتة مذكرات عادية يدون بها كل ما يعن له ، على أن يفرغ المادة بعد ذلك على بطاقات من الحجم الكبير ( حوالى نصف الفولسكاب ) . وفى هذه الحالة يمكن أن تصنف البطاقات بسهولة تبعاً للتاريخ ، والمكان ، والموضوع . . . إلخ . مما يسهل الباحث فيما بعد – وبعد أن تتكدس لديه عشرات الآلاف من مثل هذه البطاقات – أن يستخرج بسهولة أى معلومة عن أى موضوع محدد . ومن الواضح أن ترتيب هذه البطاقات وفقاً لعدة أسس ( مثلا حسب الأماكن : كأن توضع بيانات سيوه وحدها ، وبيانات النوبة وحدها . . إلخ . وحسب الموضوع : كأن توضع بطاقات الزار وحدها ، وبطاقات الختان وحدها وهكذا . . إلخ ) ، يعنى أنه لابد وأن يكون لدى الباحث عدة نسخ من نفس البطاقة بقدر التصنيفات التى سيعينها الباحث لنفسه . وهذا أمر يفوق إمكانيات الباحث الفرد ، ويتعذر تحقيقه بالنسبة للهيئات إذا لم تكن تستعين بالآلة الكاتبة ( حيث يمكن نسخ عدة صور فى نفس الوقت ) . ولكنه يجب أن يكون على الأقل هدفاً منشوداً يحرص الباحث على تحقيقه قدر الطاقة وفى حدود الإمكانيات المتاحة .

ونحن لن نتعرض فى هذا السياق للاحتياطات والمستلزمات المطلوبة لدراسات الثقافة والشخصية من اختبارات إسقاطية ، واستعدادات أخرى خاصة . فقد وضعنا فى اعتبارنا أن الباحث الميدانى الفولكلورى

---

( ٤٢ ) تناول ريتشارد سون وستور تفانت بعض أساليب تدوين المذكرات الميدانية ، وتصنيفها ، وتحليلها فى المرجعين التاليين :

Richardson, Stephen, "A Framework for Reporting Field Relations Experiences", in : *Human Organization Research*, Richard N. Adams and Jack J. Preis, eds., pp 124 139, Homewood, ILL., Dorsey Press, 1960.

Sturtevant, William, "A Technique for Erhnographic Note Taking", in *American Anthropologisr* 1959, 61, pp. 677—678.

وانظر كذلك ، ويليامز ، المرجع السابق ، ص ٣٧ .

سوف يقدم مساهمته فى هذا الميدان من خلال تحليل المواد الفولكلورية ، وأنه لن يضطلع بصفة رئيسية ببحوث فى هذا الميدان ، برغم أهميته الفائقة لدارس الفولكلور ، وخطورة الإسهام الذى يمكن أن يقدمه فيه دارس الفولكلور .

## جمع البيانات المتعلقة بالثقافة المادية :

سوف يكون من المفيد أن نتتبع بالصور المراحل المختلفة لحرفة من الحرف ، أو لعملية من العمليات (كعملية بذر البذور ، أو الحرث ، أو التذرية . . إلخ ) . ولكنك تحرص مع ذلك أن تزاوج فى هذا الوصف بين الصورة الفوتوغرافية أو السينمائية والكلمة المكتوبة ؟ فتهتم بأن تكتب وصفاً دقيقاً شاملا عن كل مرحلة من مراحل إنتاج السلعة ، أو أداء العملية الزراعية أو غيرها(٤٣) ؟

وبنفس القدر من العناية سوف تحرص على أن تسجل النماذج الزخرفية على الأوانى ، والسلال والسجاد وغير ذلك . وقد تيسر لك ظروف البحث – خاصة إذا كان تحت إشراف هيئة حكومية – أن تجمع نماذج من تلك الأشياء . فى هذه الحالة يجب أن تضم المقتنيات نماذج متنوعة بتنوع النماذج الزخرفية ، والوظائف ، وعمر القطع . . . إلخ ذلك من الاعتبارات . بحيث لا يقتصر الباحث على اقتناء القطع « الفنية » « الجميلة » ، إنما يجب أن يضع فى اعتباره أن هذا الاقتناء سيؤدى وظيفة حيوية للبحث فيما بعد ، خاصة وأنه سيمثل أساساً للدراسات التالية الخاصة بالتغير الثقافى فى نطاق الثقافة المادية . ولعل القارئ يأسف معنا لتكدس مجموعات التراث الشعبى القليلة الموجودة – باستثناء مجموعة الجمعية الجغرافية – بالقطع « الفنية الجميلة » دون أن توضع اعتبارات البحث العلمى فى المقام الأول . فوجه القصور الأساسى فى تلك المجموعات أنها لم تجمع وفقاً لخطة محدودة ، ولا طبقاً لأساس علمى سليم .

* * *

---

( ٤٣ ) ويمكن للقارئ الرجوع إلى بعض النماذج الهامة المفيدة لأساليب جمع ووصف عناصر الثقافة المادية المختلفة فى المراجع التالية :

* Buck, P.H., *Samoan Material Culture,* Bullerin 75. Honolulu : Bernice P. Bishop Museum, 1930.
* Haddon, A.C., and J. Hornell, *Canoes of Oceania,* 3. Vols., Special Publications, 27, 28, 29. Ho nululu : Bernice P. Bishop Museum, 1936 1938.
* Bennett, W.C., "Habitations" in : *Handbook of South American Indians,* Julian Steward, ed., Vol. 5, pp. 1-20, Washingron, D.C.,Smirhsonian Snstitution, Bureau of American Erhnology 1949.

# ملاحظة أخيرة عن الباحث الميدانى فى المجتمع

من الملاحظ أن الباحث الفولكلورى يهتم بضروب من السلوك والمعتقدات والأشياء التى لا تتطابق واهتمامات جماعة أوفئة واحدة داخل المجتمع المحلى . فهو يشارك رجال المجتمع اهتماماتهم عن الطرق الصوفية ، وأساليب العمل الزراعى . . إلخ ، ولكنهم لايشاركونه على الإطلاق الاهتمام بألعاب الأطفال أو أغانيهم ، أو القواعد التى تراعيها الواضعة حديثاً . . إلخ ذلك من موضوعات تخرج عن دائرة اهتمامهم . ونفس القول يمكن أن يقال عن النساء ، أو الأطفال أو غيرهم من شرائح المجتمع . فيجب أن يأخذ الباحث ذلك فى اعتباره ويراعى ألا يثقل على فئة معينة ، أو أن يستغرق فى دراسة ظاهرة معينة — يستغرب المجتمع المحلى اهتمام « الذين مثله » بها — دون أن يقدم تفسيراً يوازى نفس الاهتمام .

* * *

وبعد :

فقد كرسنا هذا الفصل للجوانب الفنية فقط فى الدراسة الميدانية . وإن كان من الواضح كل الوضوح أن طبيعة الاتجاه النظرى الذى يتخذه الباحث سوف يؤثر على سير عمله فى الميدان، ويوجه هذا العمل الميدانى . فلا يأخذ القارئ هذا الفصل بين النظرية والمنهج على أنه عدم إدراك كاف من جانبنا لطبيعة التلاحم الحقيقى بين الاثنين ، وإنما هذه ضرورة اقتضتها المعالجة العلمية فقط .

# الفصل الرابع عشر

# دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى

فى رأينا أن نقطة الانطلاق التى يجب أن تصدر عنها أية محاولة لتناول تراثنا الشعبى هى استكمال دليل العمل الميدانى الذى تتم على أساسه عمليات جمع عناصر التراث الشعبى . ويتخذ هذا الدليل فى العادة شكل الأسئلة التى تتطرق إلى كل عنصر من عناصر الثقافة الشعبية . ومن الطبيعى أن يختلف حجمه — وبالتالى العناصر التى يسأل عنها — من حالة لأخرى ، ووفقاً لاعتبارات كثيرة .

ويعتبر مثل هذا الدليل من أهم وسائل جمع المادة فى علم الفولكلور ، إلى جانب المصادر التاريخية ، والوثائق ، وغيرها . وتكمن أهميته الكبرى فى أنه أداة رئيسية لضبط وإحكام عمليات الجمع العشوائى غير المنظم التى كانت تميز محاولات الدراسات الشعبية فى مراحلها الأولى . ثم أنه بعد هذا يخدم النظرة الجغرافية إلى عناصر التراث ، التى تستهدف تبيين المناطق الثقافية التى ينقسم إليها هذا المجتمع .

## أولا : دليل العمل الميدانى عالميا ومحليا

### ١ — المحاولات الأوربية السابقة لوضع دليل العمل الميدانى :

نعرض فيما يلى بإيجاز لبعض المحاولات السابقة فى استخدام الاستبيان فى جمع التراث الشعبى [1] :

( ا ) فيلهلم ما نهاردت :

كان فيلهلم ما نهاردت Wilhelm Mennhardt ( عاش من ١٨٣١ حتى ١٨٨٠ ) أول دارسى الفولكلور الذين اهتموا بتتبع الانتشار الجغرافى لعناصر التراث الشعبى . وكان الدافع الأساسى له فى هذا

( ١ ) سنقتصر فيما يلى على الإشارة إلى أول محاولة ، وإلى أحدث محاولة أوربية لاستخدام طريقة الاستبيان فى جمع التراث الشعبى . الأولى كان لها فضل الزيادة المنهجية ، على حين تمثل الثانية عظمة اكتمال النضج وقوة الإحاطة والشمول . ولم يغب عن أذهاننا بالطبع أن هناك محاولات أخرى متطورة وعظيمة خارج حدود القارة الأوربية ، ولكن ما لنا من حيلة من التوصل إليها . وحتى لو علمنا بوجودها — بمجرد الاسم — تبقى مشكلة اللغة حائلا كبيراً بيننا و بين الاستفادة منها . والخلاصة أننا انتهينا — واعين — إلى التخلى عن هدف الإحاطة فى عرض هذه المحاولات السابقة .

استكمال نواحى القصور فى المنهج التاريخى وفى المصادر التاريخية التى كانت متاحة فى ذلك الوقت .

فقام بوضع كشف أسئلة فولكلورى بلغات مختلفة ونسخ منه مائة وخمسين ألف نسخة أرسلها إلى مختلف أرجاء ألمانيا والإمبراطورية النمساوية المجرية وغيرهما من الدول . وقد عاد إليه من هذه المائة وخمسين ألف كشف أسئلة التى أرسلها حوالى ألفى رد .

وكانت صفحات الكشف الأربعة تحتوى على ثلاثة وثلاثين سؤالا عن « عادات العمل الزراعى » . وكانت فى نية ما نهاردت أن يضع استبيانات أخرى فيما بعد عن موضوعات : « الأغانى الأسطورية والسحرية » ، « الجدول الزمنى للأعياد الشعبية » ، و« العادات الشعبية » ، « والخرافات » ، « والتاريخ الطبيعى للمعتقدات الشعبية » ، « والكائنات الأسطورية » ، « وعادات الزواج » ، وغيرها من الموضوعات (٢) .

وهكذا توصل العالم العبقرى إلى الوسيلة المنهجية ، ولكن الوقت لم يكن قد حان بعد لإدراك الدراسة الجغرافية للعناصر الشعبية بالمفهوم الحديث الذى نعرفه اليوم . فاستغل مانهاردت استبيانه كوسيلة لجمع المادة فقط ، ولم يتخذ الخطوة التالية نحو خريطة العناصر الشعبية :

ولم يقدر لهذا الاتجاه المنهجى الذى بدأه ما نهاردت أن يستكمل بعده مباشرة على الوجه الصحيح ، إذ ظلت عملية الجمع فى معظم الدول الأوربية تسير سيرها العشوائى غير المنظم ، واقتصر كل باحث على معالجة موضوع بعينه دون محاولة تنظيم عمليات جمع شاملة للتراث الشعبى على نطاق الدولة أو الدول التى تشترك فى نفس الثقافة .

إلى أن أخذت تظهر محاولات لوضع دليل لتوجيه الجامعين فى ميادين الأنثروبولوجيا والفولكلور وما إلى ذلك ، ويكون أساساً لعمليات جمع موحدة . ومن أبرز هذه المحاولات كتاب Notes and Queries (٣) الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٨٧٤ ، وما زالت تتوالى طبعاته حتى الآن ، وكتاب The Handbook of Folklore الذى صدر سنة ١٨٩٠ (٤) .

---

(٢) Ch. Artikel : "Atlanten" in : *Worterbuch der deutschen Volkskunde*, Herausgegeben von : Oswald Erich und Richard Beitl, stuttgart, 1955, P. 34 ff. und R. Weiss, *Einfuhrung in den Atlas der Schweizerischen Volkskunde*, Basel, 1950, P. 3 f.

(٣) *Notes and Queries in Anthropology*, by : A Committee of The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Routhledge and Kegan Paul, London, first edition Published 1874, Sixth edition Published 1951.

(٤) Burne, The Handbeok of folklore, Pnblished by The folklore Society, London, 1890.

(ب) حركة جمع التراث فى أيرلند[٥] :

عرفت أيرلندا فى البداية محاولات فردية كثيرة فى ميدان الجمع فيما قبل عام ١٩٣٧ ، عام تأسيس جمعية الفولكلور الأيرلندية . وقد كان تأسيس هذه الجمعية بمثابة أول محاولة جادة لجمع ونشر المواد الشعبية على نطاق واسع . ثم أنشأت الحكومة الأيرلندية فى عام ١٩٣٠ معهد الفولكلور الأيرلندى الذى جمع فى خلال السنوات الخمس الأولى فقط بعد تأسيسه أكثر من مائة مجلد مخطوط من المادة الشعبية .

ثم جاء تأسيس لجنة الفولكلور الأيرلندى فى عام ١٩٣٥ حدثاً هاماً من تاريخ دراسات الفولكلور والإثنولوجيا الأوربية . إذ يسر هذا العمل البعيد النظر القيام بعمليات جمع على نطاق ضخم — لم يكن معروفاً حتى ذلك الوقت — للتراث والأدب الشفاهى للبلاد . كما استطاعت هذه اللجنة إنشاء أرشيف لحفظ تقارير المادة المجموعة ، وتصنيفها وإتاحتها للباحثين ، وإنشاء مكتبة للكتب الأساسية فى الموضوع مع التركيز بصفة خاصة على أيرلندا وإنجلترا والدول الكلتية .

ولا شك أن هذه الأجهزة وغيرها قد استطاعت إنجاز الكثير الذى لا يكاد يقع تحت حصر ، ولا تستطيع هذه السطور القليلة إيفاءه حقه من البيان :

غير أن ضخامة المادة المجموعة ، وتعقد التراث الشعبى الأيرلندى قد أوضحا إلى أبعد حد أنه من الضرورى أن يسير العمل الميدانى بطاقة أكبر وحماس أشد . خاصة وقد اتضح للقائمين على دراسات الفولكلور الأيرلندى مدى الفائدة العظيمة التى حققها نشاط الجمع السابق فى إنقاذ تراث كبير كان مآله الضياع والنسيان والتشويه .

وفى هذه المرحلة من تاريخ الدراسات الفولكلورية الأيرلندية ظهر كتاب (سوليبان) « مدخل الفولكلور الأيرلندى[٦] » . ويتميز سوليبان — فوق معايشته منذ الولادة لتراث بلاده الشعبى من أفواه أصحابه — بأنه عمل مشرفاً على أرشيف لجنة الفولكلور الأيرلندى . الأمر الذى جعله قريباً من مخطوطات المادة التى تصله كل يوم من كل ركن من أركان البلاد . ولذلك فنحن نطالع خبرته هذه على كل صفحة من صفحات ذلك الكتاب السبعمائة ، وفى كل سؤال من أسئلته .

وكان العالم سوليبان قد وضع هذا الدليل فى عام ١٩٤٢ ، حيث كانت قد مرت سنوات خمس على العملية الضخمة لجمع التراث الشعبى الشفاهى الأيرلندى . وقد وضع هذا الدليل أساساً ليكون أداة معينة فى أيدى الجامعين بالدرجة الأولى .

---

(٥) اعتمدنا فى عرضنا لحركة جمع التراث الشعبى فى أيرلندا على ما جاء فى مقدمة دليل سوليبان للفولكلور الأيرلندى بقلم Seamus O. Duilearg ومقدمة نفس الدليل التى كتبها المؤلف نفسه Sean Suilleabhain.

(٦) *A Handbook of Irish folklore,* by : Sean Suilleabain, Herbert Jenkins, London, 1963, (Reprint From The Original edition of 1942).

وقد صدرت الطبعة الأولى الأصلية لهذا الدليل – وكانت أصغر حجماً بكثير من الطبعة الإنجليزية المعروفة – لنا باللغة الأيرلندية فى عام ١٩٣٧ . ثم حدث بعد ذلك أن جاء إلى لجنة الفولكلور الأيرلندية استفسارات عديدة عن أساليب الجمع والتصنيف التى تستخدمها ، وتقرر أن أفضل سبيل لتلبية كل هذه الرغبات هو إصدار دليل مثل هذا بصورته الحالية المعروفة لنا . فصدرت الطبعة الإنجليزية الأولى عام ١٩٤٢ ، وأعيد طبع الكتاب فى عام ١٩٦٣ .

ويتكون الكتاب من أربعة عشر فصلاً تتناول على التوالى : الوحدة العمرانية والمسكن ، المعيشة والحياة المنزلية ، المواصلات والتجارة ، المجتمع المحلى ، الحياة البشرية ، الطبيعة ، الطب الشعبى ، الزمن ، المعتقدات والممارسات الشعبية ، التراث الأسطورى ، التراث التاريخى ، التراث الدينى ، الأدب الشعبى الشفاهى ، والرياضة والألعاب الشعبية .

ولا شك أنه كان لهذا الدليل تأثيراً كبيراً على تقدم العمل فى ميدان الجمع باضطراد كبير ، وأصبحت أرشيفات لجنة الفولكلور الأيرلندية تضم اليوم أكثر من مليون صفحة لمادة مكتوبة باليد (ولا يدخل فى هذا العدد النصف مليون صفحة التى جمعها مدرسو وتلاميذ الفصول الكبيرة فى المدارس الابتدائية عام ١٩٣٨/٣٧) . ومن المؤكد أن مضمون هذا الحشد الضخم من المادة المجموعة كان سيكون فقيراً ومحدوداً لولا توفر هذا الدليل فى أيدى الجامعين .

ثم كان لنشر هذا الدليل تأثيراً هاماً غير مباشر ، إذ جذب انتباه آلاف الناس الذين كانوا حتى ذلك الوقت لا يبدون سوى اهتمام سلبى فقط بالفولكلور الأيرلندى . فكسب بذلك طيب مشاعرهم إزاء اللجنة وتعاونهم معها . وقد منح هؤلاء الناس جامعى الفولكلور مساعدة كبرى تمثلت فى التوجيهات والاقتراحات المفيدة بمجرد إدراكهم أهمية هذا العمل ومجاله .

وهكذا تبدو لنا أهمية هذا الدليل الذى يقدم لعلماء الفولكلور فى الدول الأخرى صورة شاملة للتراث الشعبى الأيرلندى ، كما يقدم لأول مرة بالإنجليزية خطة مفصلة لجمع الفولكلور وتصنيفه . وهى الخطة التى وضعها فى أوبسالا Uppsala بالسويد هيرمان جاير Herman Geijer وسفن ليلبلاد Seven Liljeblad وايكه كامبل Abe Campbell واتخذها سوليبان أساساً له(٧) .

---

(٧) قدم نبيل صبحى عرضاً مفصلا لكتاب سوليبان انظر :

نبيل صبحى حنا ، المدخل إلى الفولكلور الأيرلندى ، مؤشر أساس فى البحث الفولكلورى ، مجلة التراث الشعبى ، العدد الحادى عشر ، بغداد ١٩٧٤ ، ص ص ١١ – ٤٢ .

## ٢ ـ المحاولات المصرية السابقة لوضع دليل للعمل الميدانى

### (أ) دليل العادات والتقاليد الشعبية

صدر هذا الجزء من دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى بوصفه يمثل الجزء الأول من عمل قدر له أن يخرج مكتملا فى عشرة أجزاء تغطى كافة موضوعات التراث الشعبى وعناصره . وقد أصدره فى عام ١٩٧٠ مؤلف هذا الكتاب والدكتورة علياء شكرى والسيد / عبد الحميد حواس(٨) : وقد قدم المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد الخشاب لذلك الجزء من الدليل بالكلمات التالية :

« . . . لقد نهض علم الفولكلور فى البلاد الأوربية والشرقية على السواء من خلال تهذيب أساليب الجمع الميدانى ، وإخضاعها للمقاييس والمعايير العلمية السليمة . وكان من نتيجة افتقارنا حتى هذا الوقت إلى أساس علمى رصين تقوم عليه عمليات الجمع أن تخلف مستوى البحث العلمى فى هذا الميدان ، ووقف عند حد المحاولات الجماهيرية أو عمليات الإثارة والتشويق الجماهيرية غير العميقة ، والتى لا تصل بنا – وهى لم تصل بنا فعلا حتى الآن – إلى الاقتراب الصحيح من مشكلات هذا العلم ، والانفتاح على آفاقه الرحبة الفنية .

لذا يأتى هذا الدليل الميدانى لجامعى التراث الشعبى فى وقت أصبحت فيه الحاجة أشد ما تكون إلى أداة علمية تستند عليها عمليات جمع التراث الشعبى . والفضل الأكبر لهذا الدليل أنه يجمع بين أفضل ما فى تراث علم الأنثروبولوجيا الاجتماعية – من محاولة لضبط الملاحظة الأنثروبولوجية والنفاذ بها إلى آفاق لم يكن للباحث الفرد أن ينفذ إليها باجتهاده الشخصى – وبين أحدث ما وصل إليه علماء الفولكلور فى الغرب والشرق على السواء ؛ ألا وهو الإعداد العلمى الرصين لأطلس مصرى للفولكلور . فهذا الجمع العلمى المنظم هو اللبنة الأولى فى سبيل إنشاء أطلس للفولكلور فليكن هذا الدليل وصلة بين عظمة التراث الماضى وانفتاحاً على آمال المستقبل الواعدة بدراسات فولكلورية علمية » . ( ص٣–٤ من الدليل المذكور ) .

وقد شرح المؤلفون فى صدر ذلك الكتاب الظروف التى دفعتهم إلى وضع هذا الدليل . فقد نبتت فكرته أثناء فترة العمل الميدانى التى تخللت بعثة كل من الدكتور محمد الجوهرى ، والدكتورة علياء شكرى (شتاء ١٩٦٤ ، ١٩٦٥) حيث كانا يعدان لرسالتيهما للدكتوراه – الأولى عن المعتقدات السحرية ، والثانية عن عادات دورة الحياة – وكان الأستاذ عبد الحميد حواس مشغولا بعمل محاولة

---

(٨) انظر محمد الجوهرى وعلياء شكرى وعبد الحميد حواس ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

لتصنيف تراثنا الشعبي . فاجتمعت النية على تنظيم خطة لعمليات الجمع ، واتخذت صورة محاولة جادة لوضع ذلك الدليل .

ويضم ذلك الدليل حوالى ألف سؤال تغطى عادات وتقاليد دورة الحياة ( من الميلاد إلى الموت ) . وقد يتساءل القارئ فى البداية عن سبب بدء هذا الدليل بدورة الحياة والحقيقية أنه ليس من سبب خاص ملح ، سوى الحقيقة البسيطة التى مؤداها أن دراستنا هذه تتخذ من الإنسان وأعماله موضوعاً لها ، لذلك كان من المنطقى والطبيعى أن تبدأ من حياة الإنسان ، مستعرضة هذه الحياة بمراحلها الرئيسية المختلفة .

أما فيما يتعلق بتقسيم ذلك الدليل فقد راعينا بصفة عامة تقسيمه إلى أبواب يتناول كل واحد منها موضوعاً محدوداً ومستقلا بقدر الإمكان من موضوعات التراث الشعبي . وذلك للتيسير على من يرغب فى جمع مادة موضوع واحد أو أكثر ، وهوهدف أساسى لهذا الدليل . والهدف الآخر لهذا التقسيم هو خلق نوع من التنظيم فى الدليل .

أما فى داخل الموضوع الواحد فقد روعى فى الترتيب تسلسل العملية الطبيعى أو الزمنى بقدر الإمكان . ولو أنه لم يكن هناك حرص شديد من جانبنا على الالتزام المطلق — الذى لا يقبل الاعتراض — بهذا التسلسل فهى عملية مكلفة لا تساوى الجهد الذى يمكن أن يبذل فيها . وعلى أساس أن المادة التى ستجمع ستكون عادة على أساس موضوع بأكمله ( كعادات الزواج أو الزى مثلاً ) ، أو نقطة صغيرة محددة غاية التحديد هى موضوع سؤال أو عدة أسئلة قليلة يمكن استخراجها بسهولة من بين أسئلة الموضوع ( كموضوع « الوحم » أو أزياء المناسبات مثلاً ) .

وهناك ملاحظة أخيرة حول هذه النقطة وهى أن العلاقات التفاعلية والامتزاج الكامل لمختلف ظواهر الحياة الشعبية فى الواقع الحى تمنع وجود هذا الاستقلال ، وتعرقل عملية الفصل الرياضى . فموضوع الختان داخل فى ميدان عادات دورة الحياة ، ثم فى الحديث عن الأولياء ، وفى الطب الشعبي وفى غيرهما من الميادين . فهذه التقسيمات فى نهاية الأمر مسألة تقريبية ليست بذات تأثير على الموضوع نفسه ولا تمنع الجامع من أن يضيف إلى الموضوع الواحد — إذا أراد مثلاً دراسة الأولياء — أسئلة من موضوع يراها متصلة به ومكملة له ، كأن يضيف إليه بعض الأسئلة الواردة فى الطب الشعبي أو السحر . . . إلخ . وهو المسئول فى النهاية عن تكامل موضوعه وقوة ترابطه . ولنفس الأسباب قد يلقى الجامع أسئلة تتكرر فى فصول الدليل المختلفة لكن ذلك التكرر ناشئ عن ضرورة معالجة السؤال من زوايا الموضوعات المختلفة (٨) .

---

( ٨ ) صدر هذا الدليل عام ١٩٧٠ بعنوان « الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية » انظر : محمد الجوهرى وآخرون ، « الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية » ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

أما بالنسبة لتسلسل أجزاء الموضوع المختلفة فقد حاولنا بقدر الإمكان ، أن يتناسب ذلك التسلسل الطبيعى لما يحدث فى الواقع فعلاً فالميلاد يسبق الزواج . والزواج يسبق الموت وهكذا . على أنه لم يكن هناك مفر – بالنسبة لبعض الأجزاء الفرعية من اللجوء إلى التقدير الشخصى فى تقديم هذه الفقرة أو تلك . من هذا مثلاً أجزاء الفقرة الخاصة « بتنشئة الطفل » . حيث كان يمكن أن يسبق موضوع التسنين موضوع تدريب الطفل على القدرات المختلفة وهكذا .

نقطة أخيرة تتعلق بدرجة التفصيل فى معالجة أجزاء الموضوع المختلفة. ونكرر أن القاعدة الأساسية هنا – كما هو الحال فى سائر أقسام الدليل – أن الأسئلة تمثل مستوى المعلومات الذى استطعنا التوصل إليه . فتقسيمنا هذا ليس نهائياً ، ولكنه يخضع لمزيد من التوسع والإضافة ويحتاج إلى مزيد من تنوع الأسئلة .

وإذا لوحظ بهذه المناسبة توسع فى أسئلة الموت ، فذلك راجع إلى اعتمادنا على دراسة حديثة ، أتت على معظم ماكتب فى الموضوع قديماً وحديثاً ، علاوة على الدراسة الميدانية الفنية التى أضافتها[٩] .

أما عن الأقسام التى احتواها الدليل فهى :

**القسم الأول :** الميلاد ويضم موضوعات :

( ا ) الحمل ( العقم – الوحم – احتياطات وتجهيزات للحمل )

( ب ) الوضع .

( ح ) الوليد ( العناية بالأم – الخلاص والحبل السرى – جنس الوليد – إعلان الميلاد – العناية بالوليد – الرضاعة – زيارة الراضعة ) .

( د ) السبوع والتسمية وخروج الواضعة .

( ه ) تنشئة الطفل ( الرعاية الطبية والسحرية للطفل – ملابس الوليد – تدريب الطفل على القدرات المختلفة – الفطام – التسنين – ترتيب الأولاد – حلاقه شعر البطن – كيف يفسر للطفل العالم المحيط به – أغانى الأطفال وألعابهم – موضوعات أخرى ) .

( ز ) البلوغ .

**القسم الثانى :** الزواج ويضم الموضوعات الآتية :

( ا ) الخطوبة ( وسيط الزواج – مراحل الخطوبة – حفل الخطوبة – دبلة الخطوبة – العلاقة بين الخطيب والخطيبة ) .

---

( ٩ ) الإشارة هنا إلى دراسة الدكتورة علياء شكرى بعنوان « الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر من العصر المملوكى حتى العصر الحاضر » بالألمانية انظر :

Shoukry, Alia, *Wandlung und Konservierung des Fotenbrauches in Aegypten von der Mamlukenzeit bis Zur Gegenwart*, Phil-Diss, Bonn, 1968.

( ب ) الشبكة :

( حـ ) الزفاف ( المهر — جهاز العروس — حلاقة العريس — حمام العروسين — الحناء — عقد القران — حفل الزفاف ) :

( د ) بيت الزوجية :

( هـ ) فض البكارة :

( و ) الصباحية :

( ز ) التأخر فى الزواج :

( ح ) زواج الأقارب :

( ط ) الرجل والمرأة بعد الزواج .

( ى ) موضوعات أخرى :

**القسم الثالث :** الموت ويضم الموضوعات التالية :

( ا ) استعداد الحى للموت :

( ب ) العلاقات التى تنبئ بوقوع الموت .

( حـ ) سلوك الميت والمحيطين به قبل وبعد الموت .

( د ) إعلان الوفاة :

( هـ ) التجهيز :

( و ) الغسل والشخص القائم بالغسل .

( ز ) عملية الغسل نفسها :

( ح ) متخلفات الغسل .

( ط ) الكفن .

( ى ) النعش .

( ك ) الدفن .

( ل ) الجنازة :

( م ) صلاة الجنازة .

( ن ) القبر — الجبانة .

( س ) الحوش .

( ع ) الدفن .

( ف ) الحداد ( المأتم — قيود الحداد — مناسبات زيارة القبور — الزيارة نفسها — الرحمة — مناسبات تقبل العزاء — موضوعات أخرى ) .

**القسم الرابع :**

الملاحق : قدمنا فى خاتمة الدليل نماذج لبطاقات يقوم الجامع باستيفاء البيانات الواردة بها بالنسبة لمن يتعامل معهم من الإخباريين ( بالنسبة لبطاقة صاحب المادة ) والنماذج التى يقتنيها ( بالنسبة لبطاقة تسجيل المقتنيات ) ، والصورة التى يسجلها ( بالنسبة لبطاقة الصورة ) . وقد صممت هذه الاستمارات اعتماداً على الاستمارات المستخدمة فى مركز الفنون الشعبية ، مع إدخال التعديلات الطفيفة عليها بحيث تناسب الجامع العادى .

**( ب ) دليل المعتقدات الشعبية :**

لن نفصل الحديث عن هذا الدليل لأنه سيكون محور دراستنا فى هذا الفصل ( انظر الفقرة ثانياً من هذا الفصل وهى مخصصة للحديث عن هذا الدليل ) .

**٣ — أهمية الدليل :**

ويأخذ هذا الدليل كما فعل سابقه بطريقة الجمع الشامل التى تحاول استقصاء كل جزئية من جزئيات التراث الشعبى ، وفق خطة تقسم هذا التراث إلى أقسامه الرئيسية . ذلك أن الظروف المرحلية لحركة الفولكلور المصرى لا زالت تفتقر إلى حركة جمع ضخمة منظمة ، مما حتم علينا اللجوء إلى طريقة الاستبيان الشامل . وهو أمر لا يسد الطريق على إمكانية الجمع لأطلس الفولكلور المصرى ، الذى نأمل أن يرى النور فى القريب العاجل . وقد أوضحنا هذه النقطة بما فيه الكفاية فى مقدمة الدليل الذى سبقت الإشارة إليه :

وقد بدأ التفكير فى مشروع الدليل بناء على اقتناع كامل بأنه يمثل الخطوة الأساسية الأولى وحجر الزاوية فى أى حركة فولكلورية يراد لها أن تقوم على أساس علمى سليم . فهو يحمينا من العشوائية وعدم التنظيم فى جمع المادة : وهو يتيح تنظيماً قياسيًّا موحداً بالنسبة للمادة المجموعة مما يسهل دراسة أى موضوع أو فقرة ، وذلك بتجميع كل الأرقام بسهولة .

ثم إن هذا الدليل يغنى الباحث من ضرورة الإحاطة . بكل دقائق الموضوع الذى يريد بحثه قبل النزول إلى الميدان ، وهوما لايتيسر لكل باحث . لذلك نجد المعلومات المجموعة حتى الآن مليئة بالثغرات لأن وجود كثير من العناصر لم يكن معروفاً سلفاً للباحث ، فلم يلتفت إليه عند الملاحظة والتسجيل .

ثم إن ظهور مثل هذا الدليل سوف يكون حافزاً ولاشك للكثيرين لخوض هذا الميدان البكر الهام الذى كانوا يهابونه ويتجنبونه لعدم وضوح أبعاده ، وغموض كثير من أبوابه ، ناهيك عن التفاصيل الدقيقة والجوانب العلمية ذات الطبيعة الخاصة .

ويتميز هذا الدليل علاوة على كونه دليلا للعمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى على نحوما أوضحنا، بأنه يوضح بمنتهى الدقة نوع المادة التى تم تسجيلها ، أوتم التوصل إلى معرفتها حتى الآن . فكل سؤال ، وكل مثال يرد على صفحات هذا الدليل يمثل عنصراً من عناصر التراث الشعبى فى هذا البلد .

وهذا الدليل يمكن أن يكون فى نفس الوقت عوناً لكل من يريد أخذ فكرة عن مختلف عناصر التراث الشعبى المصرى فى خطوطها العريضة . إلا أنه لا يمكن أن يغنى وحده غناءاً كاملاً ، فهو لا يعطى القارئ مثلاً أية فكرة عن الانتشار الجغرافى ، أو العمق التاريخى أو الارتباطات الاجتماعية للعنصر الشعبى المسئول عنه .

من هذا يتضح أن الدليل بوجه عام يخدم بالدرجة الأولى العاملين فى جمع التراث الشعبى ، سواء من بين دارسى الاجتماع والأنثروبولوجيا ، أو العاملين بمركز الفنون الشعبية بوزارة الثقافة ، أو المهتمين بدراسات التراث الشعبى كأعضاء جمعية التراث الشعبى المصرية . . إلخ .

كما يخدم جمهرة الهواة والمهتمين بالتراث الشعبى الذى لا زال اهتمامهم سلبياً حتى الآن ، أو يبذلون محاولات مضنية لعمل جهد مفيد فى هذا الميدان ، ولكن لا يحالفهم النجاح بسبب افتقار عملهم هذا إلى أساس وتوجيه علمى سليم ... هؤلاء الهواة والمهتمون سيكونون فى المستقبل القريب ، بفضل استعدادهم الطيب وتوجيه هذا الدليل ، جنوداً أكفاء فى معركة جمع التراث الشعبى المصرى وإنقاذه من الضياع .

ومن شأن هذا الدليل أن يعرف آلافاً أخرى كثيرة من أبناء شعبنا الذين لا يندرجون تحت الفئتين السابقتين ، والذين ليس لهم سوى أفكار خاطئة مشوشة عن الفولكلور ودراسة التراث الشعبى ( إذ يتصورون الفولكلور مجرد الاستفادة ببعض حركات الرقص الشعبى . أو مقاطع من أغنية شعبية ، أو جملة موسيقية من لحن شعبى فى صياغة شىء آخر جديد « فولكلورى »!! )

فهذا الدليل يعرفهم بهذا المجال من الدراسة ، والمأمول بعد ذلك أن تجند جمعيات التراث العشبى المصرية – المركزية والإقليمية – جامعين من بين صفوف هذه الفئة الكبيرة ، أو يكون لدى هؤلاء من التفهم لعمل الجامعين ولأهمية الجمع ، ما يجعلهم أكثر تجاوباً مع الجامعين وتعاونا معهم فى مهمتهم الشاقة التى تمثل فى هذه المرحلة من تطورنا واجباً إنسانياً عالمياً وقومياً فى نفس الوقت .

وفضلاً عن تكون هذا الرأى العام المتفهم ، فإن فائدة هذا الدليل غنية عن التأكيد بالنسبة لدارس الاجتماع والأنثروبولوجيا بل والإنسانيات عامة .

## ٤ — تقسيم الدليل :

التزم التقسيم الخطة التى وضعناها لأقسام التراث الشعبى المعروضة بالتفصيل فى الفصل الثالث من هذا الكتاب : وهى تقوم على تقسيم الميدان إلى أربعة أقسام رئيسية :

١ — المعتقدات والمعارف الشعبية .

٢ — العادات والتقاليد الشعبية .

٣ — الأدب الشعبى وفنون المحاكاة .

٤ — الفنون الشعبية والثقافة المادية .

# ثانياً : دليل دراسة المعتقدات الشعبية

نفصل فيما يلى الكلام عن الجزء الذى صدر من الدليل عن المعتقدات الشعبية ، والذى تم إنجازه فى إطار بحث الفولكلور الذى أجرى فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية تحت إشراف مؤلف هذا الكتاب * وسوف نتخذ من حديثنا عن هذا الجزء نموذجاً لاستعراض كافة النقاط الأساسية التى تدور حول المصادر التى يعتمد عليها دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى بصفة عامة والخطوات التى يقطعها العمل فى إنجاز مثل هذا الدليل ، وكيفية صياغة أسئلة الدليل والقواعد التى يجب التزامها فى ذلك ، ومنطق ترتيب الموضوعات فى الدليل (وهى بطبيعة الحال نقطة نسبية تختلف من حالة إلى أخرى حسب طبيعة الموضوع وبناء جزئياته وعلاقتها ببعضها .. إلخ ذلك من اعتبارات ) ، ونقدم فى النهاية نموذجاً لتقسيم أحد أجزاء هذا الدليل بعد اكتمال العمل فيه ، وهو تقسيم موضوعات دليل المعتقدات الشعبية .

---

* وقد ضمت هيئة البحث فى هذه الشعبة :

١ — الدكتور محمد الجوهرى ( مشرفاً )

٢ — الدكتورة علياء شكرى ( خبيرة )

٢ — السيد/عبد الحميد حواس ( عضواً )

٣ — الآنسة/إنعام عبد الجواد ( سكرتيراً فنيًّا )

٥ — الآنسة/وداد سليمان مرقس ( عضواً )

وقد اضطلعت لجنة التوثيق الملحقة بهذه الشعبة ، والتى أوردنا أسماء أعضائها فى سياق الحديث عن مصادر الدليل بعبء جمع المعلومات الخاصة بالمعتقدات والمعارف الشعبية من المدونات . ثم تولت هيئة البحث مجتمعة عملية تصنيف الستة آلاف بطاقة معلومات التى تم جمعها عن هذا الطريق . ثم تولت لجنة ثلاثية من الدكتور محمد الجوهرى والدكتورة علياء شكرى والسيد/ عبد الحميد حواس صياغة أسئلة الدليل من واقع تلك البطاقات ، ومراجعتها ، وإعدادها فى صورتها النهائية للطبع ( انظر توزيع عمل أفراد هذه اللجنة فى الجزء الخاص بتقسيم العمل ) .

وقد اضطلع الدكتور محمد الجوهرى بكتابة التقرير النهائى عن الدليل ، وكتابة الملاحظات والتوجيهات التى تسبق كل قسم رئيسى من أقسام هذا الدليل .

# ١ ــ مصادر الدليل

فيما يتعلق بمصادر هذا الدليل فقد استفدنا من تجربتنا السابقة عن الدليل الخاص بدورة الحياة الذى سبقت الإشارة إليه . ونؤكد هذا ما أكدناه فى مقدمة دليل دورة الحياة من أنه لم يتيسر لواضعى هذا الدليل الخبرة والمصادر الضخمة التى توافرت لواضعى سابقيه فى الدول الأوربية مثل سوليبان وغيره ؛ فهذا الدليل للفولكلور المصرى فى المرحلة الراهنة فى الواقع زرع فى الصحراء . إذ لم تتم حتى الآن عمليات جمع علمية ضخمة ، ولم تعرف دراسات الفولكلور الناشئة عندنا بعد جامعين متخصصين كل الوقت أو بعضه . ولذلك سار العمل فى وضع هذا الدليل سبيلاً آخر فاعتمدنا على المصادر التالية :

١ ــ خبرة المشتركين الشخصية بالتراث الشعبي لبلادهم ، وخاصة الأقاليم التى نشأوا فيها أو اتصلوا بها لسبب أو لآخر . وقد تدعمت هذه الخبرة بصورة عملية من خلال الرحلات والدراسات الميدانية التى قام بها بعض المشتركين إلى معظم محافظات الجمهورية . فقد قام السيد/ عبد الحميد حواس برحلات ميدانية (على نفقة مركز الفنون الشعبية) إلى محافظات أسوان ، وقنا ، والوادى الجديد ، والبحيرة . . . إلخ .

وقام السيد / نبيل صبحى برحلات ميدانية (على نفقته الخاصة) إلى محافظة مطروح ، وقام كاتب هذه السطور (على نفقته الخاصة ، وعلى نفقة كلية الآداب ــ جامعة القاهرة) إلى معظم محافظات الجمهورية من دمياط شمالاً حتى أسوان جنوباً .

٢ ــ اعتمد العمل فى وضع هذا الدليل اعتماداً أساسياً على كم ضخم نسبياً من المادة التى جمعت من المدونات المختلفة . وعلى رأسها كتب التاريخ المصرى ، والكتابات الدينية بأنواعها المختلفة ، والكتابات الشعبية والدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية . . إلخ . وقد اضطلع بالعبء الأكبر فى جمع هذه المادة لجنة التوثيق المتفرعة عن هيئة البحث والتى عملت تحت إشراف كاتب هذه السطور وضعت الأعضاء التالية أسماؤهم :

١ ــ الدكتورة علياء شكرى .
٢ ــ السيد/عبد الحميد حواس .
٣ ــ السيد/عدلى محمد إبراهيم .
٤ ــ الآنسة/ وداد سليمان مرقس .
٥ ــ السيدة / إنعام عبد الجواد
٦ ــ السيد / نبيل صبحى حنا .

٧ — السيدة/ عزيزة السيد أحمد .
٨ — السيد/مكرم المرزوقى
٩ — الآنسة/زينب يحى
١٠ — السيد/عاطف فؤاد } لمدة شهرين فقط فى بداية العمل فى المشروع .

وقد تجاوز عدد البطاقات التى تجمعت من هذه العملية ستة آلاف بطاقة تتناول بشكل أو بآخر مختلف موضوعات المعتقدات الشعبية المصرية . ويمكن أن نقدم نموذجاً من هذه المصادر لكى يقف القارئ على طبيعة ونوع المادة التى تجمعت لدى هيئة البحث :

١ — ابن بطوطة ، تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار .
٢ — ابن تغربردى ، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة .
٣ — الجبرتى ، عجائب الآثار فى تلك التراجم والأخبار .
٤ — الدميرى ، حياة الحيوان الكبرى .
٥ — القزوينى ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات .
٦ — القلقشندى ، صبح الأعشى فى صناعة الإنشا .
٧ — النويرى ، نهاية الأرب فى فنون الأدب .
٨ — سعيد عاشور ، المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك .
٩ — الأب هنرى عيروط ، الفلاحون .
١٠ — وليم لين ، المصريون المحدثون . . عاداتهم وشمائلهم .
١١ — هانز فينكلر ، الفولكلور المصرى .
١٢ — الثعلبى ، قصص الأنبياء .
١٣ — جلال الدين السيوطى — الرحمة فى الطب والحكمة .
١٤ — ابن الجوزى ، نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس
١٥ — الشلبى ، أكام المرجان فى أحكام الجان .
١٦ — البونى ، شمس المعارف الكبرى .
١٧ — الأزرق ، تسهيل المنافع فى الطب والحكمة .
١٨ — الغسانى ، المعتمد فى الأدوية المفردة .
١٩ — ابن سيرين ، تعبير الرؤيا .
٢٠ — عبد السلام الشقيرى ، السنن والمبتدعات .

ويمكن أن تعد المادة المتحصلة من هذا الجهد نواة لأول أرشيف فولكلورى للتراث الشعبي المصرى

يمكن أن تكون مرجعاً مفيداً لكل من يتصدى لدراسة موضوع أو آخر من موضوعات المعتقدات الشعبية المصرية .

٣ ــ كما استفاد واضعو هذا الدليل من مجموعات التراث الشعبي القليلة التى كانت متاحة وقت العمل فى الدليل مثل : قاموس العادات والتعابير المصرية لأحمد أمين ، والأمثال العامية لأحمد تيمور وغيرها .

٤ ــ الدراسات الأوربية عن الفولكلور المصرى ومن أبرزها دراسات وليم لين ، ودراسات العالم الألمانى فينكلر ، والمصريين محمد جلال ، وعلياء شكرى ، ومحمد الجوهرى . . . إلخ[١٠] .

٥ ــ كما ساعد فى الانتباه إلى مواطن الأسئلة ــ لا موضوعاتها ــ الاستبيانات السابقة التى وضعتها جمعيات الفولكلور التى سبقت فى هذا المضمار مثل : جمعية الفولكلور الإنجليزية[١١] ، وجمعية الفولكلور الألمانية[١٢] ، وجمعية الفولكلور الأيرلندية[١٣] ، وجمعية الفولكلور السويسرية[١٤] .

وقد رأينا كيف أن دليل الفولكلور الأيرلندى قد استفاد بخبرات وتقدم الدراسات والمناهج الفولكلورية فى الدول الإسكندنافية وذلك من دراسة مؤلف الدليل فى السويد ( فى جامعتى أوبسالا Uppsala ولوند Lund ومن خلال انتفاعه بالمخطط الموضوع فى أوبسالا .

وفى هذا المقام نذكر أن هذا الدليل المصرى يختلف اختلافاً كبيراً عن سائر تلك الاستبيانات ، وهو اختلاف ناشئ عن تباعد الثقافة الشعبية المصرية عن الثقافات التى وضعت من أجلها تلك الاستبيانات[١٥] .

---

( ١٠ ) انظر على سبيل المثال :

* Lane, E.W. *Manneres and Customs of The Modern Egyptians*, londn, 1846.
* Winkler, H.A, *Aegyptische Lolkskunde*, Stuttgart, 1930.
* Galal, M. *Essai d'Observation Sur les vites funéraires en Egytpe actuelle*, releves danc certaines regions Compagnardes, Paris, 1937.
* Shoukry, Aliaa, *Wandlung und Konservierung des Totenbranches in Aegypten von der Mamlukenzeirbis zur Gegenwart*, Bonn, 1968.
* El-Gawhary, Mohamed, *Die Gottesnamen in magischen Gebrauch in den Al-Buni zugeschriebenen Werken*, Bonn, 1968.

( ١١ ) Burme, *The Handbook of Folklore*, Published by The Folklore Society London, 1890.

( ١٢ ) انظر نص الاستبيان الألمانى فى :

*Atlas der deutschen Volkskunde*. Erlaeuterungen Zur 2 Lieferung, Marburg, 1959.

( ١٣ ) Suilleabhain, Sean, *A Handbook of Irish Folklore*, Herbert Jenkins, London, 1963 (Reprint From The Original Edition of 1942).

( ١٤ ) Weiss, Richard und Geiger, Paul, *Einfughrung in den Atlas der Schweizerischen Volkskunde*, Schweizerische. Gessellschaft für Volkskunde, Basel, 1950, P. 60 ff.

( ١٥ ) انظر محمد الجوهرى وآخرون ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، المرجع السابق ، ص ٢١ .

ومن المصادر التى ستؤدى فى المستقبل إلى إثراء هذا الدليل وزيادة درجة عموميته وشموله الإضافات التى يمكن التوصل إليها من خلال تجربة هذا الدليل فى جمع عناصر التراث الشعبي من البيئة المصرية الحية . ومن الجدير بالذكر أن هذا الأساس أو المصدر من مصادر الدليل لن يتوقف عند حد معين ، بل سيراعى إضافة كل جديد عند إعادة طبع هذا الدليل فى كل مرة . فكلما ازداد عدد مرات تطبيقه كلما تعددت وتنوعت هذه الإضافات . لذلك نرجو من الجامعين الذين يستخدمون هذا الدليل ألا يبجلوا بتسجيل ملحوظاتهم واقتراحاتهم سواء حول صياغة الأسئلة ، أو عند إضافة أسئلة تنقص الدليل ، أو موضوعات جديدة يرى التوسع فى معالجتها(١٦) .

## ٢ ـ خطوات العمل

وقد بدأ العمل فى وضع هذا الدليل بعقد عدة اجتماعات مشتركة بين هيئة البحث ولجنة التوثيق ، تم خلالها الاتفاق بشكل مفصل على عناصر موضوع المعتقدات والمعارف الشعبية التى سيتم جمع معلومات عنها من المدونات المختلفة ، سواء كانت مصادر تاريخية ، أو دينية ، أو كتب تراث ، أو دراسات علمية . وكان كل باحث يختص بمصدر معين (مثل تفسير الأحلام لابن سيرين ، أو قصص الأنبياء للثعلبى . . . إلخ ) يتوفر على قراءته قراءة مفصلة ويستخرج كافة المعلومات المتصلة بالمعتقدات مقسمة كل معلومة على بطاقة مستقلة .

ثم تعاود اللجنة الاجتماع لتستعرض تقدم العمل ، ويتلقى المشرف على البحث البطاقات التى تجمعت ، ويواصل الباحث عمله فى المصدر المذكور حتى يفرغ منه ، فيكلف بدراسة مصدر آخر . . . وهكذا حتى تجمعت فى النهاية هذه الستة آلاف بطاقة التى سبقت الإشارة إليها .

ثم جاءت المرحلة الثانية فى العمل بتصنيف هذه الآلاف من البطاقات المدون عليها المادة تبعاً لأقسام المعتقدات التسعة عشرة التى سيأتى بيان تفصيلها فيما بعد . فتجمعت كل البطاقات الدائرة حول الأحلام وحول الأولياء مثلاً من المصادر المختلفة . ويتحمل المشرف على البحث (كاتب هذه السطور) المسئولية العلمية عن دقة هذا التصنيف . أما العملية نفسها فقد شارك الجميع فى إنجازها ، وإليهم

---

(١٦) سبق أن وجهنا هذه الدعوة فى الجزء الذى نشرناه من الدليل عن « عادات دورة الحياة » انظر : الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، الذى سبقت الإشارة إليه ، صفحتى ٢١ ـ ٢٢. وقد استجاب كثير من الباحثين والهواة لهذه الدعوة ، كما ترتب على تطبيقه فى برامج الدراسات الميدانية لطلاب أقسام الاجتماع ببعض الجامعات المصرية أن ظهرت بعض الإضافات ، وبعض التصويبات التى يجب أن تتم فى الصياغة ، وغير ذلك من الاستكمالات التى سوف يتضح أثرها عند نشر الجزء الثانى من هذا الدليل عن « العادات والتقاليد الشعبية » .

جمعيًا يرجع فضل إخراجها بهذه الدرجة العالية من الدقة .

عند هذا الحد انتهى عمل لجنة التوثيق وعمل لجنة البحث ، وشكلت لجنة ثلاثية من الدكتور محمد الجوهرى والدكتورة علياء شكرى ، والسيد / عبد الحميد حواس لإنجاز المرحلة الثالثة من هذا المشروع : وكانت مهمة هذه اللجنة الثلاثية وضع الأسئلة التى تحاول الاسترشاد بهذه المادة المجموعة ، ولكنها تتجاوزها ، وتعمم خارجها ، لتسأل عن كافة عناصر المعتقدات والمعارف الشعبية : فالأسئلة التى يتضمنها هذا الدليل أثارتها وحفزت إليها ، بشكل مباشر أحياناً ، وبشكل غير مباشر فى أحيان كثيرة ، المادة التى سبق جمعها على البطاقات . ولا يخفى أن عملية الصياغة كعملية خلق فردى لا يمكن أن يشترك فيها أكثر من شخص واحد . ولذلك تم توزيع هذه البطاقات على أفراد اللجنة الثلاثية .

فتكفلت الدكتورة علياء شكرى بالموضوعات التالية :

١ ــ الطب الشعبى .
٢ ــ الروح فى المعتقد الشعبى .
٣ ــ المعتقدات المتصلة بالألوان :
٤ ــ المعتقدات والمعارف المتصلة بالنبات .
٥ ــ المعتقدات المتصلة بالأماكن .
٦ ــ أوائل الأشياء وأواخرها .
٧ ــ النظرة إلى العالم :

وتكفل السيد/ عبد الحميد حواس بالموضوعات التالية :

١ ــ الأنطولوجيا الشعبية :
٢ ــ المعتقدات والمعارف المتصلة بالحيوان .
٣ ــ الأحلام :
٤ ــ السحر :
٥ ــ الطهارة والنجاسة :
٦ ــ الزمن فى المعتقد الشعبى .

وتكفل الدكتور محمد الجوهرى بالموضوعات التالية :

١ ــ الكائنات فوق الطبيعية .
٢ ــ الأولياء .
٣ ــ المعتقدات والمعارف المتصلة بالإنسان :

٤ — المعتقدات المتصلة بالأعداد .
٥ — المعتقدات المتصلة بالأحجار والمعادن .
٦ — الاتجاهات .

وكانت اللجنة الثلاثية تجتمع مرتين كل أسبوع على مدى عام كامل لمناقشة كل سؤال على حدة والتأكد من عموميته ، ومن وضوحه الكامل للقارئ ، وترتب أسئلة كل موضوع فى علاقتها ببعضها البعض . . إلخ ، وبذلك خرج هذا الجزء من الدليل فى صورته النهائية .

وانفرد الدكتور محمد الجوهرى بكتابة مقدمة ذلك الدليل وكتابة الملاحظات والتوجيهات التى تسبق كل موضوع من موضوعات الدليل ، والإشراف على طبع العمل كله .

## ٣ — صياغة الأسئلة

لعله من المناسب أن نتوقف قليلا عند شكل الأسئلة التى يحتويها هذا الدليل . لقد كان الاعتبار الرئيسى الذى راعيناه عند صياغة السؤال أن يستثير لدى الباحث أو الجامع مركباً ضخماً من المعلومات والتفاصيل . لذلك ليس متوقعا ، كما أنه ليس مطلوبا ولا مفيداً ، أن يجيب الجامع عن الأسئلة بنعم أو لا . فهى كما أكدنا أكثر من مرة محاولة لتفتيح الموضوع أمام الباحث . وقد يكون الواقع الحى مليئا بعشرات التنويعات للموتيفة الواحدة التى يتضمنها السؤال ، ولكن المهم أن يتولى الباحث نفسه تعقب التفاصيل . ويعتبر الدليل نفسه قد نجح إذا دفع الباحث إلى الغوص فى أعماق التراث الحى فى البيئة التى يدرسها .

وسوف يلاحظ القارئ أن كثيراً من الأسئلة كانت متبوعة ببعض الأمثلة من التنويعات المختلفة . والسبب فى ذلك أن السؤال البسيط قد يعجز أحياناً بكلماته القليلة عن أن يشد الباحث إلى الظاهرة المقصودة بكل جزئياتها وتعقيداتها ، ولذلك فالمثل قد يعين إلى جانب السؤال على توجيه الباحث إلى الاتجاه السليم :

ولا حاجة بنا إلى الإشارة إلى أننا لم نتوسع فى ضرب الأمثلة ، إلا بالنسبة للموضوعات التى كنا نعتقد أنها غير كاملة الوضوح ، وذلك أن إلحاق كل سؤال بنماذج كان سيضاعف بطبيعة الحال من حجم ذلك العمل ، وهو شيء كنا حريصين على ألا يحدث حتى يستطيع هذا الجزء من الدليل أن يؤدى رسالته المنشودة ويجد سبيله إلى الانتشار الواسع والفعال .

وقد التزمنا فى ذلك العمل السنة التى سبق أن اتبعناها فى إعدادنا للجزء الذى صدر من الدليل عن العادات والتقاليد الشعبية ( عادات دورة الحياة ) فى عام ١٩٧٠ ، والذى سبقت الإشارة إليه ،

وأعنى ترقيم الأسئلة بشكل مسلسل على طول الكتاب . فنحن نؤمن أن عملية الترقيم سوف تكون بمثابة الأساس الراسخ لقيام الأرشيف المركزى للتراث الشعبي المصرى الذى نأمل أن يرى النور قريبا . سواء فى نطاق مركز الفنون الشعبية ، أو فى داخل المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية أو أى مكان آخر .

ولهذا الترقيم فائدة عملية مباشرة هوأنه يغنى الجامع عن إعادة كتابة السؤال ، فيكتفى عند الجمع والتدوين بكتابة رقم السؤال ، ثم الإجابة مباشرة . كذلك تيسر عملية الترقيم المقارنة فيما بعد على مستوى إقليم معين من أقاليم مصر ، أو على مستوى القطر المصرى كله . إذ يمكننى — مثلا — أن أجمع الإجابات المختلفة على السؤال رقم ١٠٠ عند عدد من الجامعين ، وأتناولها بالدراسة والتحليل . . وهكذا .

وإذا أمعنا فى التفاؤل فإن هذا الترقيم يمكن أن يتخذ فيما بعد أساساً لعملية تصنيف التراث الشعبي فى البلاد العربية المختلفة . وسوف ييسر ذلك بالتأكيد عملية المقارنة على مستوى الوطن العربى ، كما ييسر تبادل المعلومات بين الأرشيفات القومية المختلفة . ونرجو أن تكون هذه النقطة موضوع نظر المؤتمرات العربية التى ستعقد مستقبلا — فى إطار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم العربية (اليونسكو العربية) — عن التراث الشعبي العربى[١٧] .

---

(١٧) سبق أن عقد لقاءان للتراث الشعبى على مستوى الوطن العربى ، الأول فى صورة مهرجان فى القاهرة عام ١٩٦٥ ، والثانى حلقة نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة بعنوان « العناصر المشتركة فى المأثورات الشعبية فى الوطن العربى » ، فى القاهرة من ١٣ إلى ٢٠ أكتوبر سنة ١٩٧١ .

وكان على رأس توصيات الحلقة الأخيرة « التوصية لدى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالدعوة إلى عقد حلقة تالية للمأثورات الشعبية موضوعها : توحيد مناهج جمع المأثورات الشعبية ودراستها فى الأقطار العربية » . ( توصية رقم ٢ ) .

وكان من أهم توصيات هذه الحلقة فى نظرنا التوصية بإنشاء مركز قومى للمأثورات الشعبية ، يقوم بتنسيق الجمع والتصنيف والدراسة والعرض على الصعيد القومى ، مع تدريب العاملين فى هذا المجال على الأخذ بالأساليب والمناهج العلمية فى تمييز المأثور الشعبى وتسجيله وتصنيفه وعرضه ... ( توصية رقم ١٠ ) .

كذلك أوصت الحلقة «بأن تقوم المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بعقد لجنة من الخبراء على المستوى القومى للاتفاق على أسس دليل العمل الميدانى فى مجال المأثورات الشعبية ». ( توصية رقم ١٨ ).

وهناك توصيات أخرى متصلة بالأمور المنهجية الهامة ، وهى تدل جميعاً على مدى اهتمام المتخصصين فى دراسة المأثورات الشعبية فى الوطن العربى بعمليات التسجيل ، والتصنيف والعرض العلمى للمادة التى يمكن الحصول عليها .

انظر الأعمال الكاملة لحلقة « العناصر المشتركة فى المأثورات الشعبية فى الوطن العربى » المشار إليها ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

## ٤ – ترتيب الموضوعات

حاولنا فى ترتيب موضوعات المعتقدات والمعارف الشعبية التسعة عشرة على النحو الذى يجده القارئ فى هذا العمل ، أن نلتزم منطقا معينا ، لا نزعم أنه ملزم لكل المشتغلين بالموضوع ، ولكن الخلاف على هذه النطقة لا يؤثر بحال من الأحوال على فهم الموضوع أو جوانبه أو أسلوب معالجته . ومع ذلك فإنه من الواجب علينا أن نقدم للقارئ هذا المنطق الذى حاولنا الاسترشاد به .

بدأنا بالأنطولوجيا الشعبية على اعتبارها أوسع الموضوعات وأشملها ، وأكثرها إحاطة بالكون ومشتملاته وخلقه ... إلخ . ومن هذا الكون تتفرع بعد ذلك عناصره الرئيسية كالنبات والحيوان والأحجار والأماكن ... إلخ . ثم يأتى بعد ذلك الإنسان باعتباره أبرز عناصر الموجودات فى هذا العالم . وترتبط بهذا الإنسان بعض الظواهر اللصيقة به المقتصرة عليه : كالطب الشعبى ، والأحلام ، والسحر . . ثم نتطرق إلى مستوى أرفع من هذا الإنسان هو مستوى الكائنات فوق الطبيعية ، حيث يمثل الأولياء بعد ذلك حلقة مشتركة بين هذا النطاق ونطاق الإنسان ، ونأتى فى النهاية إلى بعض الظواهر الاعتقادية العامة التى تعود بنا إلى النظرة العامة الشاملة للكون ، وتتجاوز حدود الإنسان ، أو الكائنات المختلفة . فنتناول موضوعات الألوان ، والأعداد ، والروح ، والأوائل والأواخر . . . إلخ .

وهناك ملاحظة أخيرة نختتم بها هذه النقطة هى أن العلاقات التفاعلية والامتزاج الكامل لمختلف ظواهر الحياة الشعبية فى الواقع الحى تمنع وجود هذا الاستقلال ، وتعرقل عملية الفصل الرياضى . فموضوع الوشم مثلا داخل فى ميدان الطب الشعبى ، ثم فى الحديث عن السحر ، وعن الأولياء ، وفى غيرها من الميادين . فهذه التقسيمات فى نهاية الأمر مسألة تقريبية وتوضيحية ليست بذات تأثير على الموضوع نفسه ، ولا تمنع الجامع من أن يضيف إلى الموضوع الواحد – إذا أراد مثلا دراسة الأولياء – أسئلة من موضوع آخر يراها متصلة به ، ومكملة ، كأن يضيف إليه بعض الأسئلة الواردة فى الطب الشعبى أو السحر . . . إلخ . وهو المسئول فى النهاية عن تكامل موضوعه ، وقوة ترابطه . ولنفس الأسباب قد يلقى الجامع أسئلة تتكرر فى فصول الدليل المختلفة ، لكن ذلك التكرار ناشئ عن ضرورة معالجة السؤال من زوايا الموضوعات المختلفة .

## ٥ – موضوعات الجزء الخاص بالمعتقدات الشعبية

وسوف يقتصر حديثنا فيما يلى بطبيعة الحال على مناقشة القسم الأول ، وهو المعتقدات والمعارف الشعبية ، على اعتباره ذلك الجزء الذى فرغنا بالفعل من إعداده من الدليل . ومن الطبيعى أن يتطور تقسيمنا ويزداد دقة وتحديداً بسبب التجربة الطويلة التى خضناها فى إعداد هذا الجزء الأول ، وهى تناهز الثلاث سنوات . ولكى يتسنى للقارئ المقارنة بين تقسيمنا الأول والحالى ، أعرض فيما يلى للأقسام

الفرعية لميدان المعتقدات والمعارف الشعبية بالصورة التى تضمنها مشروع البحث المقدم للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٧٠ . وهى على النحو التالى :

**المعتقدات والمعارف الشعبية :**

**١ — السحر :** ويتضمن النقاط التالية :

( ا ) الاعتقاد فى أشياء وأفعال تجلب الحظ ، وأخرى ممنوعة أو مكروهة .

( ب ) التوقى مما يجلب الشر أو النحس .

( حـ ) اللعن : بمعنى استعداء القوى غير المنظورة بقصد إيذاء الملعون .

( د ) التبرك : وذلك باتخاذ مراسيم أو النطق بعبارات يقصد بها جلب الخير .

( هـ ) العين : الاعتقاد أن نوعاً معيناً من العيون له تأثير طيب وآخر له تأثير ردىء :

( و ) الأيام : هناك أيام من الأسبوع ، وأخرى على مدار السنة لها تأثير طيب ، وأخرى ذات تأثير تخشى عاقبته .

( ز ) الأعداد : إذ يعتقد بالمثل أن لبعض الأعداد تأثيراً مكروها أو غير مستحب ، وأخرى ذات دلالة طيبة .

( ح ) الاعتقاد فى قدرات خاصة للأسماء والكلمات كأسماء الله وأسماء الأشياء وأسماء أخرى .

( ط ) الاعتقاد فى استقراء الغيب كالكشف عن المستقبل بقراءة ورق الكوتشينة أو استنطاق الودع .

( ى ) الجانب الاحترافى من الممارسة السحرية كالتعزيم وأخذ « الأثر » ، « وعمل الأعمال » والخواص السحرية للمعادن والأشكال المختلفة .

**٢ — الأولياء :**

حيث تستوفى النقاط التالية بالنسبة لكل ولى :

حكاية الولى — وصف ضريحه والمسجد بجواره — مناسبات زيارته فى غير أوقات المولد ومظاهر الاحتفال به — المناسبات والأغراض التى يستنجد فيها بالولى — أنواع النذور التى تقدم على ضريحه — أو لمسه إن كان حيًّا — الانتشار المكانى لعبادة الولى ومظاهر التكريم التى يلقاها من أهل هذه المنطقة — الارتباط الموجود بين الشيخ وبين إحدى الطرق الصوفية ودور هذه الطريقة الصوفية فى رعاية هذا الولى والإشراف على عبادته ، وعلى مولده — الألقاب والصفات التى تطلق على الولى .

كما تأخذ هذه الفقرة فى اعتبارها الأولياء الأحياء .

**٣ — تفسير الأحلام :**

— تأويل الرموز المختلفة .

— الأنواع الرئيسية للأحلام .

**٤ — الكائنات فوق الطبيعية :**

وتشمل : ١ — الجن ٢ — العفاريت ٣ — المردة ٤ — الهواتف .
٥ — الملائكة ٦ — أرواح الموتى ٧ — أرواح الأشياء

( مثل النباتات والأماكن — إلخ ) مع السؤال عن أحوال تلك الكائنات : تشكلاتها وتقمصاتها وحياتها ( ماذا تأكل وأين تسكن ) وتعاملها مع الإنسان (كيف تحل به وكيف تخرج منه ) .

**٥ — الأنطولوجيا الشعبية :**

وتتضمن فكرة الإنسان الشعبي عن الأرض والسماء والكواكب والطقس وما إلى ذلك ، ومقولات الزمان والمكان .

**٦ — المعارف الشعبية :** الدائرة حول الجسم الإنساني وأجزائه .

**٧ — الطب الشعبي :**

وفيه مثلا : العلاج بالكي والعلاج بالأعشاب والعلاج بالرقية والعلاج بالزار ( هنا مكان الزار كطقس ومعتقد ، أما الجانب الحركي فيدرس تحت بند الرقص ، وكذا الموسيقى ) .

**٨ — المعتقدات الدائرة حول الحيوان :** وعلاقة الإنسان بالحيوان .

وقبل أن أتطرق إلى مناقشة التعديلات التي أدخلناها على تقسيمنا القديم هذا نستعرض معاً مرة أخرى التقسيم الجديد الذى انتهينا إليه ، وأخذنا به فى وضع ذلك القسم من الدليل . وهو على النحو التالى :

١ — الأنطولوجيا الشعبية .
٢ — المعتقدات والمعارف المتصلة بالحيوان .
٣ — المعتقدات والمعارف المتصلة بالنبات .
٤ — الزمن فى المعتقد الشعبي .
٥ — المعتقدات المتصلة بالأحجار والمعادن .
٦ — المعتقدات المتصلة بالأماكن .

٧ ــ المعتقدات والمعارف المتصلة بالإنسان :

٨ ــ الطب الشعبي :

٩ ــ الأحلام :

١٠ ــ السحر .

١١ ــ الكائنات فوق الطبيعية .

١٢ ــ الأولياء .

١٣ ــ المعتقدات المتصلة بالألوان .

١٤ ــ المعتقدات المتصلة بالأعداد .

١٥ ــ الروح فى المعتقد الشعبي :

١٦ ــ الطهارة والنجاسة :

١٧ ــ أوائل الأشياء وأواخرها :

١٨ ــ الاتجاهات :

١٩ ــ النظرة إلى العالم :

وتكشف المقارنة السريعة بين هذين التصنيفين أننا قد أضفنا أحد عشر موضوعاً ، فأصبحت القائمة تسعة عشر بدلا من ثمانية : وبعض هذه الموضوعات الأحد عشر الجديدة سلخناه من موضوعات رئيسية سابقة ، والبعض الآخر أضفناه كلية ، ولم يسبق أن انتهينا من قبل إلى أهمية معالجته بمثل هذا الشكل من العناية والتفصيل :

وهكذا فصلنا عن السحر موضوعات :

الزمن وطبيعة الأوقات المختلفة وخصائصها ، وخصائص الأحجار الكريمة والمعادن ، وكذلك خصائص الأعداد ودلالتها السحرية والاعتقادية عموما . كما فصلنا عن الطب موضوع النباتات ، وسيجد القارئ أننا كنا محقين فى هذا الفصل بسبب ضخامة حجم اهتمام المعتقد الشعبي بخصائص النباتات واستخداماتها الطبية والسحرية على السواء . أما الموضوعات التى أضفناها هذه المرة فهى :

١ ــ الأماكن :

٢ ــ أوائل الأشياء وأواخرها .

٣ ــ الروح .

٤ – الاتجاهات .

٥ – الألوان .

٦ – الطهارة والنجاسة .

٧ – النظرة إلى العالم .

ولم يلعب اعتبار الحجم وحده الدور الأساسى فى إضافة هذا الموضوع أو ذاك ، أو فصله عن موضوع سابق ، وإنما كان العامل الأساسى فى رأينا هو الانفصال الموضوعى لهذا البند أو ذاك عن سائر البنود الأخرى . ولذلك قد يجد القارئ أننا أضفنا موضوعات جديدة لم تتجاوز صفحات معالجته الصفحة الواحدة – كما هو الحال بالنسبة لموضوعات الطهارة والنجاسة والاتجاهات والألوان – دون أن نستشعر أى حرج من عدم تناسبه كمياً مع سائر الموضوعات الأخرى . فاعتبر الفصل كما أشرنا موضوعياً بالدرجة الأولى .

ونكرر فى هذه المناسبة ، وبرغم طول الشوط الذى قطعناه فى الاشتغال بموضوع المعتقدات ، أن الموضوعية العلمية وسعة الأفق تحتم علينا ألا نعتبر هذا التقسيم نهائياً أبداً . فتقدم العمل العلمى سواء فى الجمع أو التصنيف أو الدراسة – سوف يهدينا إلى مزيد من الدقة وإلى مزيد من الكفاءة قد تحملنا على إعادة تقسيم الموضوعات أو إجراء بعض التعديلات الطفيفة . ولا يخفى أننا نقدم بهذا التصنيف محاولة للإسهام بدور متواضع فى خدمة وتطوير الفكر الفولكلورى على المستوى العالمى . لأن أى تصنيف لموضوعات الدراسة فى هذا العلم إنما هو رهن بتقدم العمل المحلى فيه ، ورهن بمدى النجاح فى تمثل مناهج هذه الدراسة ونتائجها .

# الفصل الخامس عشر

## جمع المادة الفولكلورية من المدونات

يكاد يجمع المشتغلون بعلم الفولكلور على أن الباحث فى هذا العلم يحصل على مادة بحثه من ثلاثة مصادر رئيسية هى : العمل الميدانى ، أى تلك المادة التى يجمعها بنفسه من أصحابها ، والأرشيفات بأنواعها المختلفة وأخيراً من المدونات . وقد كرسنا هذا الباب لتناول هذا الموضوع الكبير ، ويجد القارئ أننا خصصنا الفصلين الثالث عشر والرابع عشر لموضوع العمل الميدانى . وسوف نخصص الفصل الأخير من هذا الباب ( الفصل السابع عشر ) للكلام عن أرشيف الفولكلور . ونركز كلامنا فى هذا الفصل على المدونات ( المصادر المطبوعة ، والمخطوطات ) كمصدر للمادة الفولكلورية . وبذلك يعتبر الفصل الثانى ( عن الببليوجرافيا العربية للفولكلور ) متمماً لموضوع المدونات .

والحقيقة أن حضارتنا العربية الأصيلة تنفرد بميزة فريدة هى ثراؤها فى المدونات ثراء يفوق أى حضارة إنسانية أخرى . ولذلك يمكن أن نقول دون أى مبالغة إن المدونات كمصدر للمادة الفولكلورية العربية تمثل مصدراً ثرياً ورئيسياً يفوق الوضع المعروف فى أى حضارة أخرى . فالحضارة العربية تعرف كتب الطبقات ( تراجم الأشخاص ) التى تأتى على جوانب الحياة لآلاف الشخصيات البارزة الذين عاشوا على مسرح الحياة العامة الإسلامية ، كما تعرف الكتب الموسوعية التى تغطى كافة جوانب المعرفة وأبرزت جوانب التراث الثقافى فى عصرها ( ابتداء من ضرب الرمل وأساليبه حتى طرق مخاطبة الملوك ، والقواعد الواجب اتباعها عند إبرام المعاهدات بين الدول . . إلخ ) وتعرف حضارتنا الموسوعات الطبية والنباتية ، وكتب الرحلات الضخمة التى تفوقت على كل ماسبقها فى حديثها الغنى الخصب عن أكثر حضارات الأرض على أيامها . تلك كلها مصادر غنية للمادة الفولكلورية ليس بالنسبة للدراسة المقارنة فحسب ، كما يذكر دورسون ، وإنما حتى لأى دراسة مونوجرافية[1] . فأنت ما إن تشرع فى جمع مادة عن الجن من المدونات حتى تظفر بآلاف البطاقات التى تضم عشرات الآلاف من التفاصيل عن هذا المعتقد الشعبى — من شتى جوانبه ، وعن مختلف أنواعه ، وفى كل العصور وكل البقاع . ولكن القارئ يعى معى تماماً أن المصدر المثالى للمادة الفولكلورية هو العمل الميدانى دائماً . فالباحث ينبغى أن يسجل بنفسه كل عنصر وكل معلومة سوف يستخدمها . ولكن تأتى بعد هذا المدونات — خاصة بالنسبة للثقافة

---

( ١ ) انظر حول موضوع استخدام المدونات كمصدر للمادة الفولكلورية :
Richard Dorson, "The use of Printed sources," in : Dorsom (ed.), *Folklore and folklife*, op cit. pp. 465-478.

العربية والثقافات الإسلامية المختلفة — لتلقى الضوء التاريخى الكاشف على أبعاد تلك العناصر وعلى طبقاتها وأعماقها، وأحيانا على انتشارها فى الماضى أو فى الحاضر، وعلى مزيد من التنويعات التى لا يستطيع البحث الإثنوجرافى أن يحيط بها جميعاً .

بل إن أمر الاستعانة بالمادة الفولكلورية التى تحويها المدونات لم يعد اليوم ترفاً متروكا أمره للباحث يأخذ به أو يدعه ، وإنما أصبح ضرورة يحتمها تقدم مناهج البحث وأساليب التحليل فى علم الفولكلور . فكما يقول دورسون إن الاقتصار على المادة الميدانية وحدها هو أسلوب القرن التاسع عشر[٢] . أما اليوم فقد أصبح دارس الفولكلور ملتزماً بأن يدعم تقاريره القائمة على الجمع الميدانى والملاحظة الشخصية المباشرة بالمصادر المطبوعة . فهذا الرجوع إلى المدونات يمكن الباحث الفولكلورى من أن يقارن بين الحوادث التاريخية الماضية والنماذج الثقافية المادية والشفاهية الموجودة فى العصر الحاضر . وهنا يواجه بمشكلة كيفية العثور على العنصر الفولكلورى وتحديده ، وتقييم نوعيته وسط هذا الحشد الهائل والمعقد من المدونات ، خاصة فى ثقافة غنية بالمدونات كثقافتنا العربية .

فما هو المقصود بالمدونات هنا ، وهل كل مطبوع أو مخطوط هو مصدر للمادة الفولكلورية ؟ من المؤكد أن أيا من هذه المدونات لا يحمل فى عنوانه كلمة فولكلور أو تراث شعبى ، وليس من الضرورى أن يحمل لفظ عادات ، أو معتقدات ، أو أدب شعبى أو غير ذلك . أى أن المدونات المقصودة هنا ليست دراسات فى علم الفولكلور ، وليست كتباً فولكلورية متخصصة ، وإنما هى مؤلفات فى شتى الموضوعات تأتى فيها المادة الفولكلورية بشكل عرضى ومن غير قصد . فالواعظ الذى يؤلف كتاباً والرحالة الذى يسجل ذكرياته وانطباعاته فى كتاب ، والروائى الذى يبدع عملاً أدبياً ، والصحفى . . . إلخ كل أولئك يشيرون فى كتاباتهم إلى بعض العادات التى شاهدوها ، وبعض المعتقدات والأساطير التى سمعوا بها ، غير أنهم لا يشعرون بأى التزام تجاه تلك المادة ، علاوة على أنهم يفتقرون إلى الخبرة الفنية التى تمكنهم من تسجيل هذه العناصر تسجيلاً حرفياً ، هذا إذا أحسوا أصلاً بحرص على تسجيلها تسجيلاً حرفياً ، وهو أمر غير وارد عند الغالبية الغالبة منهم . ولا شك أن هذه الحقيقة تجعل عملية التنقيب هذه شاقة وعسيرة ، حتى لو اهتدى الباحث من خلال الببليوجرافيا العربية للفولكلور مثلا — إلى أحد المراجع المفيدة . فبعض هذه الكتب تزيد صفحاته على العشرة آلاف صفحة ، وأغلبها ليست له فهارس موضوعات أو كشافات تعينه على تحديد مكان الموضوع دون أن يكلفه ذلك عناء تصفح هذه الآلاف صفحة صفحة .

هذه مشكلة رئيسية لعل الببليوجرافيا العربية للفولكلور قد حلت جانباً منها ، ولكن تقدم العمل فى أرشفة مادة المدونات الرئيسية وحفظها على بطاقات يمكن أن يقدم مساعدة أكبر فى سبيل تذليل بقية الصعاب التى طرحنا على القارئ طرفاً منها .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٤٦٦ .

هناك مشكلة أخرى تتردد فى بعض كتابات الفولكلوريين عندما يكون الحديث عن المدونات : ما هى علاقة النص المطبوع أو المخطوط بالنص الحى المسموع ؟ بمعنى آخر ماذا يحدث للتراث الشفاهى عندما يدون ويوضع بين دفتى كتاب ؟ هل ينتهى أمره ويزول من الوجود ؟ والإجابة على ذلك بالنفى طبعاً. فالقصاص، والمغنى الشعبى، وصاحب الحرفة يحتفظون بأساليبهم التقليدية سواء نشرت أقوالهم وأعمالهم على جمهور عريض أم لم تنشر . كما أن القليل من عناصر التراث الشعبى الشفاهى والحرفى — وهى كثيرة تقدر بالآلاف — هى التى تصل إلى المطبعة أو تخلد فى مخطوط . هذا بالإضافة إلى أن النصوص المدونة والنصوص الشفاهية لا تتصادم مع بعضها بالضرورة ، ولكنها على العكس من ذلك يمكن أن تتواجد بجوار بعضها البعض ، ويمكن أن تتعايش فى صداقة حميمة . وقد أشرنا فى دراسة سابقة لنا إلى أن تدوين الأخوين جريم لمجموعة « حكايات الأطفال والبيت » لم يكن عقبة أمام استمرار قص الحكايات الشعبية ، بل العكس هو الصحيح . أما اختفاء بعض أنواع الحكايات الشعبية ، مثل حكايات الجن القديمة ، فليس راجعاً إلى سبب التدوين ، وإنما إلى تغير نمط العقلية الشعبية ، وتحول المجتمع الأوربى من مجتمع زراعى إلى مجتمع صناعى . ولكن الإنصاف يقتضينا مع ذلك أن نؤكد أن تدوين بعض النصوص الأوربية الشعبية ونشرها على نطاق واسع فى صورة كتب يعمل على التأثير فى الصور المتداولة من تلك الحكايات ويمكن أن يسلبها الأرض التى تقف عليها ويساعد على زوالها ويحل محلها .

وقد أشرنا فى ختام حديثنا عن جهد الأخوين جريم فى إدخال بعض التعديلات على أسلوب وبناء بعض حكايات المجموعة المذكورة : « ... واضح إذن أن هذا التدخل لم يقتصر على «تنظيف» الأسلوب « وصقله » فحسب ، وإنما وصل فيلهلم فى ذلك إلى حد التوسع ، والإفاضة ، وإجراء بعض التعديلات التى نعتبرها جوهرية بمفهومنا ومعاييرنا التى نلتزم بها اليوم فى جمع وتدوين الحكايات الشعبية . ولكن الأمر الخطير والمضلل للبحث التاريخى والجغرافى المقارن فى الحكايات الشعبية أنهما عمدا إلى المزج والتأليف بين نصوص الحكاية الواحدة التى جمعاها من مناطق مختلفة ليخرجامنها فى النهاية نصا واحداً يحمل حسب رأيهما أجمل وأرق ما فى تلك النصوص المتشابهة المتباينة مع ذلك . ولم يجد الأخوان فى ذلك أى ضرر على الإطلاق أو إساءة إلى فكرة الأمانة . ذلك أنهما كانا يعتبران الحكايات الشعبية كما قلنا بقايا متأخرة لأساطير قديمة . ومن ثم كان منطقياً تماماً أن يجمعا حطام الأساطير والأشعار من النصوص المختلفة ويربطاها معاً على نحو متآلف يكون أشد ما يمكن قرباً للصورة الأصلية معتمدين فى ذلك على إحساسهما وعلى معرفتهما بالتراث القديم ، وهو بالطبع أمر ينكره البحث الحديث المعاصر كل الإنكار »(٣) .

---

(٣) انظر ، محمد الجوهرى ، حكايات البيت والأطفال . الأخوان جريم ودراسة الأدب الشعبى ، مرجع سابق ص ٩٣ .

# أنواع المدونات

سوف يفاجأ القارئ عند تحديدنا لأنواع المدونات بأنها تضم طائفة عريضة من المصنفات ابتداء من الكتيبات (وأحيانا الملازم ذات الستعشرة صفحة) التى تضم المواويل والحكايات ذات الأساوب العامى والنكت ، حتى الأعمال الرصينة دينية أم تاريخية أو طبية ، كإحياء علوم الدين للغزالى ، أو كتاب الخطط للمقريزى ، أو الحاوى للرازى . فهذه الأنواع المتباينة من المصنفات إن هى إلا مستودعات للمادة الشعبية ، ولكن لنبحث لأنفسنا عن خط مرشد يوجهنا فى تصنيف هذا الكم الهائل من المدونات ، لكى ييسر على الباحث منا أن يجد سبيله فى أمان .

من الطبيعى أن يختلف التصنيف حسب وجهة النظر والموقف المبدئى الذى يتخذه واضع أى تصنيف . وقد حاولت فى تصنيفى التالى للمدونات العربية أن ألتزم روح التصنيف العام للتراث العربى المدون ، مع التركيز بطبيعة الحال على بعض الموضوعات ، وإغفال القليل الذى لا يتصل بموضوعنا بشكل كبير . وكانت خلاصة ذلك الجهد التصنيف التالى :

١ — الأعمال البيليوجرافية .

٢ — المؤلفات الموسوعية .

٣ — الكتابات ذات الطبيعة الدينية

٤ — الكتب التاريخية .

٥ — الكتب الجغرافية .

٦ — الكتب الأدبية والأعمال الأدبية الشعبية .

٧ — كتب العلوم الطبيعية العربية .

٨ — الكتب الاجتماعية والفكرية .

٩ — كتب الرحلات .

١٠ — الصحف بأنواعها .

وسوف أعرض فيما يلى لكل نوع من هذه الأنواع العشرة بأقصى قدر من الإيجاز ، وأزود الشرح ببعض النماذج البارزة من كل نوع ، لكى يكون الإيضاح كاملاً وماثلاً أمام القارئ ولذلك فإن اختيار النموذج أو النماذج الواردة لا يعنى موقفاً معيناً من باقى الأعمال التى من هذا النوع ، وإنما هو مجرد واحد من النماذج البارزة العربية .

# أولا : الأعمال الببليوجرافية

لا شك أن الأعمال الببليوجرافية ذات أهمية أساسية للمشتغل بأى بحث علمى ، ولكنها فى حالة دارس الفولكلور ذات أهمية أكبر . فالمصنف الببليوجرافى يعطى الباحث فكرة دقيقة عن كتب التراث التى تعالج الموضوع الذى يدرسه ، كما أنها بالنسبة لبعض الموضوعات الاعتقادية —كالسحر مثلاً— توقفه على وضع المعرفة العلمية حول هذا الموضوع ، وعن مكانة البحث فيه بين سائر المعارف فى عصر ازدهار الثقافة العربية الإسلامية .

ومن أبرز الأعمال الببليوجرافية العربية وأشهرها كتاب الفهرست لابن النديم(٤) . يقول ابن النديم مقدمة كتابه : « هذا فهرست جمع كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وقلمها فى أصناف العلوم وأخبار مصنفيها ، وطبقات مؤلفيها وأنسابهم ، وتاريخ مواليدهم — ومبلغ أعمارهم ، وأوقات وفاتهم ، وأماكن بلدانهم ، ومناقبهم ومثالبهم منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا » . وقد قسم كتابه إلى عشرة مقالات غطت ألوان المعرفة والعلوم السائدة فى عصره ومن أهمها : اللغات والخطوط ، والأديان والشرائع ، والنحو ، والتاريخ ، والسحر ، والشعر ، والتوحيد ، والتصوف والفقه ، والفلسفة والمنطق ، والكيمياء والصناعات .

ويعد ابن النديم الرائد الأول للببليوجرافيات فى التراث العربى والإسلامى ، كما يعد كتابه مصدراً أصيلاً بالنسبة للمؤلفين العرب ومؤلفاتهم حتى القرن العاشر الميلادى ، وكذلك بالنسبة لما ترجم من كتب الهند والفرس واليونان والسوريان ، إلى اللغة العربية حتى ذلك الوقت .

كما يعد كتاب كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة من أبرز الأعمال الببليوجرافية العربية(٥) .

---

( ٤ ) ابن النديم ، محمد بن إسحاق ، الفهرست ، مع مقدمة عن حياة ابن النديم وفضل الفهرست ، مصر ، المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٤٨ هـ . والمؤلف من أبناء القرن العاشر الميلادى . اشتغل بالوراقة وتجارة الكتب وأتيحت له الفرصة ليتصل بالعلماء والأدباء ورجال الفرق والمذاهب ، وعشاق الكتب وأصحاب المكتبات الخاصة ، والقائمين على خزائن الكتب فى المساجد والمدارس . وكان من أجل ذلك قادراً على تأليف هذه الببليوجرافية الشاملة . وقد اعتمدنا فى عرض حياته ، والإشارة إلى نبذة عن كتب الفهرست على المصدر التالى : الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة ( يونسكو ) ، الدليل الببليوجرافى للقيم الثقافية العربية ، مراجع للدراسات العربية ، مطبوعات مركز تبادل القيم الثقافية بالقاهرة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ص ص ٣ — ٤ .

( ٥ ) حاجى خليفة ، مصطفى بن عبد الله ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، إستانبول =

وقد عاش حاجى خليفة فى القرن السابع عشر الميلادى ، وتوفى فى سنة ١٦٥٨ م .

وقد اطلع حاجى خليفة على الأعمال الببليوجرافية السابقة مثل الفهرست ، لابن النديم ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ، وأراد أن يضع حلقة جديدة فى سلسلة الببليوجرافيات العربية الإسلامية تكون أوسعها وأشملها فألف هذا الكتاب بعد أن عمل فيه ما يقرب من عشرين عاماً ، وجمع فيه زهاء ١٥٠٠٠ من أسماء الكتب والرسائل ، وما يزيد على ٩٥٠٠ من أسماء المؤلفين ، وتكلم عن حوالى ٣٠٠ علم وفن .

وقد تحدث فى مقدمات الكتاب عن تعريف العلم وتقسيمه ، وعن منشأ العلوم والكتب ، وعن المؤلفين والمؤلفات ، وعن بعض الفوائد المتصلة بالعلم والمعرفة . وبعد المقدمات تأتى مادة الكتاب . وقد رتبها هجائياً بحسب حروف الكلمة الأولى من عنوان الكتاب الذى يذكره . فإذا كان للكتاب شروح أو حواش أو تعليقات فإنه يذكرها بعده . فإذا لم يكن الكتاب عربياً فإنه يقيده بأنه تركى أو فارسى أو مترجم . كما أنه قد يروى ما قاله العلماء بصدد الكتاب من رد أو قبول . أما حديثه عن العلوم والفنون فإنه يتحدث عن كل علم أو فن فى مكانه الهجائى بإسقاط كلمة علم .

* * *

## ثانياً : المؤلفات الموسوعية

لا نستطيع أن نفهم فكرة الأعمال الموسوعية وندرك مبرر ظهورها بمثل هذه الضخامة وهذه الدرجة من الشمول إلا إذا ألقينا نظرة سريعة على الظروف الاجتماعية والسياسية العامة التى ظهرت فيها . اجتاح التتار بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية فى منتصف القرن السابع الهجرى، ونجحوا فى القضاء على الخلافة الإسلامية وفى الفتك بأمهات الكتب وخزائن المؤلفات العربية ، على نحو كاد يهدد الحضارة الإسلامية فى مجموعها . فلجأت الخلافة الإسلامية كما لجأ علماء بغداد إلى القاهرة المملوكية ، فاجتمع لمصر الزعامة السياسية والثقافية للعالم الإسلامى من ذلك الوقت : « وفتحت مصر أبوابها للاجئين إليها من العلماء والأدباء والفضلاء فكثرت رحلة هؤلاء جميعاً إلى هذا البلد المضياف . وهناك فى مصر

= وكالة المعارف ، ١٩٤١ — ١٩٤٣ . ولد حاجى خليفة بمدينة القسطنطينية ونشأ بها ودرس العلوم والفنون السائدة آنذاك من حساب وهندسة وهيئة وجغرافيا وطب . ومارس التدريس بعض الوقت ، واهتم كغيره من الببليوجرافيين العرب والمسلمين بالكتب والمكتبات . وكانت القسطنطينية غنية بالمكتبات التى امتلأت خزائنها بالكتب العربية وغيرها من اللغات الإسلامية ، فأتيحت له الفرصة لرؤية كنوزها عن كثب . ثم ارتحل إلى حلب حيث كان يعمل موظفاً فى الجيش التركى ، وهناك اطلع على أمهات الكتب المحفوظة بمكتباتها . انظر : الدليل الببليوجرافى للقيم الثقافية العربية ، مرجع سابق ، صفحتى ٦ — ٧ ،

أمن أولئك العلماء والأدباء على أنفسهم ، وأحدثوا حركة علمية كبيرة أثرت فى العلماء المصريين تأثيراً كبيراً فدعتهم إلى التفكير فى إنقاذ الثقافة الإسلامية التى جنى عليها الجهل والظلم والتوحش . ورأى العلماء المصريون يومئذ أن خير طريقة ينقذون بها الثقافة الإسلامية الضائعة هى جمع المواد التى تتألف منها هذه الثقافة فى كتب كبيرة على شكل « موسوعات » أو دوائر معارف عظيمة لا تدع صغيرة ولا كبيرة من تلك المواد إلا أحصتها »(٦) .

ومن العوامل الأخرى التى شجعت على هذا الاتجاه نحو الأعمال الموسوعية وجود ما كان يعرف فى مصر الإسلامية باسم ديوان الإنشاء أو ديوان الرسائل ، الذى يقوم بما يمكن وصفه وظيفة سكرتارية الدولة . وكان المفروض فيمن يتولى هذا الديوان أن يكون على دراية كافية بعلوم عصره — على تنوعها — حتى يستطيع الوفاء بأعباء منصبه بشكل ناجح . ومن هنا اهتم بعض العلماء والأدباء بتلخيص ثقافة العصر بما تحويه من علوم ومعارف بين دفتى كتاب ، قد تزيد عدد صفحاته العشرة آلاف صفحة .

وقد أفلح العلماء المصريون فى إنجاز هذا العبء خدمة للعالم الإسلامى والثقافة الإسلامية ، وتيسيراً لمهمة العاملين فى ديوان الإنشاء . «ونبعت الثقافة الإسلامية العربية من جديد على يد نفر من علماء مصر كتبوها كتابة جديدة وسلكوا فى كتابتها طرقاً جديدة ، وتوزعوا عليها توزعاً جميلا : فهذا يجمع الثقافة الإسلامية فى إطار أدبى كما فى نهاية الأرب ، وذلك يجمع هذه الثقافة فى إطار جغرافى كما فى المسالك والممالك ، ثم ذلك يجمعها فى إطار ديوانى — إن صح التعبير — كما فى صبح الأعشى للقلقشندى — وأخيراً نجد من يجمعها فى إطار لغوى كما فى لسان العرب وهكذا »(٧) .

ومن أبرز الأعمال الموسوعية العربية كتاب النويرى : نهاية الأرب فى فنون الأدب(٨) . وقد أراد

---

(٦) انظر ، عبد اللطيف حمزة ، الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول ، ص ٣١٥ ، وأعيد نشر هذه الفقرة فى عبد اللطيف حمزة، القلقشندى من كتابه صبح الأعشى . عرض وتحليل ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، سلسلة أعلام العرب ، رقم ١٢ — ١٩٦١ ص ١٣ .

(٧) انظر عبد اللطيف حمزة — القلقشندى ... ، مرجع سابق ، ص ١٤

(٨) النويرى ، أحمد بن عبد الوهاب ، نهاية الأرب فى فنون الأدب ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر — ١٩٦٤ ، ١٨ مجلداً ، وصدر فى سلسلة تراثنا . نسخة مصورة عن طباعة دار الكتب مع استدراكات وفهارس جامعة . وقد عاش النويرى فى الفترة من ١٢٧٨ حتى ١٣٣٣ م ( الموافق ٦٧٧ — ٧٣٣هـ) وهو من أصل هاشمى وينسب إلى نويرة إحدى قرى بنى سويف . وقد عاصر الملك الناصر محمد بن قلاوون ، وتولى كثيراً من المناصب منها نظارة الجيش فى طرابلس التى كانت تابعة لمصر وقتئذ . انظر الدليل الببليوجرافى للقيم الثقافية العربية ، مرجع سابق ، ص ١٣ — ١٤ .

النويرى أن يلخص آلاف الكتب والرسائل التى تبحث فى نواحى المعرفة المختلفة من لغة وأدب وتاريخ وجغرافيا وفلك وحيوان ونبات وغيرها . ومن الواضح أن تلك الكتب والرسائل قد جمعت كل ما عرفه أو نقله الفكر الإسلامى من حقائق أو أساطير فى هذه المجالات . وكان هدف النويرى من وراء تأليف تلك الموسوعة أن يقدم خلاصة المعارف المتحصلة فى عصره للإنسان المثقف فى ذلك الزمان . ومن هنا فإن الوظيفة التى أرادها النويرى للكتابة تشبه الوظيفة التى تقوم بها دوائر المعارف العصرية فى وقتنا الحاضر . والفرق بينهما هو فى مستوى المعرفة التى تمثله دائرة المعارف الحديثة بالنسبة للموسوعات القديمة ، وكذلك فى طريقة تنظيم المعرفة داخل كل منها .

وقد نظم النويرى صنوف المعرفة التى جمعها فى خمس كتل كبيرة تناولت الأولى السماء ، والآثار العلوية ، والأرض وما فيها من جبال وبحار وأنهار وغيرها . وتناولت الثانية الإنسان وما يتعلق به من النواحى الجسمية والنفسية والخلقية والفنية. وتناولت الثالثة الحيوان بأنواعه المختلفة . وتناولت الرابعة النبات . أما الخامسة فقد غطت التاريخ الأسطورى والحقيقى حتى عصر المؤلف . والنويرى فى كل هذه الأقسام الخمسة ينهج نهجاً متميزاً فهو لايقتصر على سرد المعارف العلمية أو الوقائع اليقينية ( الحقيقية ) فحسب ، وإنما هو علاوة على هذا أكبر الاهتمام بتسجيل الفنون القولية من كلمة ومثل. فيفتح الباب على مصراعيه لتسجيل المعارف والمعتقدات الشعبية السائرة فى عصره . وهو إلى جانب رصد وتسجيل هذه المعارف والحقائق يهتم كذلك بالوصف الجغرافى والعرض التاريخى . ومن هنا قيل بحق إن الكتاب موسوعة عربية إسلامية للأدب والجغرافيا والتاريخ والاجتماع تتناثر فى ثناياها الحقائق والأساطير المتصلة بكل موضوعات المعرفة [٩] .

أما النموذج البارز الثانى الذى أعرض له للمؤلفات الموسوعية فهو كتاب صبح الأعشى فى صناعة الإنشا للقلقشندى ( عاش من ١٣٥٥ حتى ١٤١٨م)[١٠] . وقد جاء تأليف هذه الموسوعة بعد تأليف موسوعة النويرى بحوالى ثمانين عاماً . كما أن الظروف الثقافية والفكرية التى أدت إلى ظهور الموسوعة الأولى هى التى أدت إلى ظهور هذه الموسوعة . ولكن القلقشندى يوضح الوظيفة المباشرة لتأليف موسوعته حتى فى اختيار عنوانها بأنها لخدمة كتاب ديوان الإنشاء بتجميع المعارف والمعلومات التى يحتاجون

---

( ٩ ) ظلت هذه الموسوعة مخطوطة إلى أن شرعت دار الكتب المصرية فى نشرها . وقد أتمت منها حتى الآن ثمانية عشر مجلداً ، فلما نفذت من السوق صورت المجلدات كلها مرة ثانية عام ١٩٦٤ .

( ١٠ ) القلقشندى ، أبو العباس أحمد بن على ، صبح الأعشى فى صناعة الإنشا ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٩٦٤ ، ١٤ مجلداً ( فى سلسلة تراثنا ) . نسخة مصورة على الطبعة الأميرية ومذيلة بتصويبات واستدراكات وفهارس تفصيلية مع دراسة وافية . وقد عاش القلقشندى الجانب الأكبر من حياته فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر الميلادى . ولد فى قلقشنده التابعة لمديرية القليوبية بمصر ، واشتغل بالتاريخ والأدب . وقد فرغ من تأليف كتابه هذا قبل أن يموت بست سنوات . انظر كذلك ، الدليل الببليوجرافى للقيم الثقافية العربية ، مرجع سابق ، ص ص ١١ — ١٢ .

إليها وتنظيمها بحيث يسهل عليهم استخدامها والانتفاع بها . والحقيقة أن المدى الفكرى الذى يعمل فى إطاره كاتب الإنشاء فى ذلك الوقت كان من السعة بحيث يغطى الحقائق والمعارف فى المجالات الموضوعية المختلفة من لغة ، وأدب ، وتاريخ ، وجغرافيا ، وعادات وتقاليد وغيرها . وعلى هذا الأساس فالكتاب الذى يجمع كل ما يحتاج إليه موظفو الديوان من المعارف والحقائق فى البيئة الفكرية التى يعيشون فيها ليس فى حقيقته إلا موسوعة للفكر العربى والإسلامى فى ذلك الوقت ، ويستطيع أن يؤدى الوظيفة التى تؤديها دائرة المعارف العصرية فى الوقت الحاضر .

غير أن القلقشندى لم ينظم صنوف المعرفة التى جمعها كما تنظمها دائرة المعارف العصرية عادة ، فهذه الدوائر تقسم المعرفة إلى آلاف الشرائح الصغيرة ، ثم تنظمها فى ترتيب هجائى يبدأ بأول حروف الهجاء وينتهى بآخرها . أما القلقشندى فإنه كالنويرى يقسم المعرفة إلى كتل كبيرة يضع فى كل كتلة آلاف الحقائق المتصلة بها فى تكوين منطقى أو شبه منطقى . وإذا كان النويرى قد قسم المعرفة إلى خمسة أقسام كبرى ، فإن القلقشندى جعلها عشرة بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة . ويتحدث القلقشندى فى موسوعته عن الخبرات والمهارات الضرورية لكاتب ديوان الإنشاء من النحو والصرف، ومعرفة الأزمان ، والأوقات ، وتاريخ الخط وآلاته ، والجغرافيا والتاريخ فى أوسع مدلولاتها ، والألقاب والكنى ، ومقادير قطع الورق ، وبيان المستندات ، والفواتح والخواتم واللواحق ، وكيفية طى الكتاب وختمه وفضه وقراءته وحفظه فى الإضبارة ، ويتحدث عن المكاتبات فى عهد النبى والخلفاء والملوك من بعده فى شتى المناسبات ولمختلف الأشخاص والأغراض (١١) .

أما النموذج الثالث للمؤلفات الموسوعية فهو كتاب مروج الذهب للمسعودى (١٢) . ويتميز كتاب المسعودى بقدرته الفائقة على معالجة شتى الموضوعات . فهو يتكلم عن هيئة الأرض، ومدنها، وعجائبها وبحارها ، وأنهارها ، وجزائر البحار ، والبحيرات . كما تكلم عن الممالك القديمة والدول الغابرة . وتكلم كذلك عن الأنبياء والرسل وأحوال العرب فى الجاهلية وشئون الدول الإسلامية ( الأموية والعباسية ) حتى

---

(١١) نشرت دار الكتب هذا الكتاب فبدأت بطبع الجزء الأول منه سنة ١٩٠٣ ثم أعادت نشر هذا الجزء فى سنة ١٩١٣ ، ثم تابعت نشر الأجزاء التالية فى ١٤ مجلداً انتهت من نشرها سنة ١٩١٩ . ، وكانت تطبع فى المطبعة الأميرية فى بولاق . ثم أعادت دار الكتب نشر الأجزاء الأربعة الأولى منه سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٣٨ بمطبعة دار الكتب . فلما نفدت الأجزاء من السوق أعيد تصويرها سنة ١٩٦٤ .

(١٢) المسعودى ، أبو الحسن على بن الحسين ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، القاهرة ، المطبعة الأزهرية ، ١٩٠٣ م /١٨٨٥ م فى مجلدين . عاش المسعودى فى آخر القرن السادس وفى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ، ومات سنة ٣٤٦ هـ . وهو أصلا من بغداد ، ولكنه أقام فى مصر فترة من الزمن . وله مؤلفات كثيرة غير هذا الكتاب من أهمها : كتاب أخبار الزمان ، وكتاب زخائر العلوم وما كان فى سالف الدهور ، وكتاب أخبار الأمم من العرب والعجم ، وكتاب المقالات من أصول الديانات ، وعدد كبير آخر من المؤلفات ، انظر الدليل الببليوجرافى ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

عهد الخليفة المطيع العباسى . وقد شمل هذا الكتاب عدداً كبيراً من الأبواب ضمت النواحى التى تكلمنا عنها وقدم المؤلف فى أوله عرضاً لمحتوياته ، مما يعفينا من محاولة سردها هنا .

كما عالج فى مروج الذهب الأحوال الاجتماعية والنظم الإدارية والمالية التى كانت موجودة عند العرب فى الجاهلية والإسلام . واهتم بتصوير الحياة الاجتماعية تصويراً وافيا عن طريق سرد القصص والأشعار التى يستطيع القارئ أن يستشف منها روح العصر وطابع الفترة التى يتكلم عنها ويطل منها على أحوال الناس فى تلك الفترة . كذلك تكلم المسعودى عن أحوال الزراعة وأسعار المحصولات وتصرفات الوزراء والحكام الإدارية والمالية مما يساعد القارئ على تكوين صورة عامة عن ثقافة ذلك العصر وعن تطور الأحوال الاقتصادية والإدارية . وتكلم المسعودى أيضاً عن تصرفات الخلفاء الشخصية فى مجال السمر وفى معاملاتهم مع الناس . ويتحدث عن أحوال الغناء والمغنين والرق وطرق التجارة . واستعرض تطورات الأمور فى هذه النواحى وما طرأ على الإدارة وعلى النواحى الاجتماعية من خلل أو انتظام .

أما النموذج الأخير لهذا النوع من الكتب فهو كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزوينى (١٣) وقد ترك القزوينى عدداً كبيراً نسبياً من المؤلفات ، إلا أن كتابه هذا عجائب المخلوقات يعد من أنفسها على الإطلاق . . ويعكس هذا الكتاب شغف القزوينى الكبير بالفلك والطبيعة والنبات والحيوان والجيولوجيا وهنا تكمن الأهمية الخاصة للكتاب فى تصويره لرصيد كبير من المعتقدات والمعارف الشعبية السائرة فى عصر المؤلف .

وقد قدم لكتابه بمقدمات أربع تعتبر دستوراً لكل مشتغل بالعلم عامة ، وبالعلوم الطبيعية بصفة خاصة ، فضلاً عن الإشارة الجامعة فيها إلى موضوعات الكتاب ، فهو يطالب بالنظر فى الكواكب وكثرتها واختلاف أكوانها وسير الشمس وفلكها ، وكسوف الشمس وخسوف القمر ، وإلى ما بين السماء والأرض من الشهب والغيوم والرعود والصواعق والأمطار والثلوج والرياح . وكذلك النظر إلى مختلف صنوف الحيوان والنبات والمعادن . ويقسم فى المقدمة الثانية إلى أقسام مختلفة . ويعرف فى المقدمة الثالثة ما يقصده بالغريب . فقال هو كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف لمألوف العادات ومعهود المشاهدات . وفى الرابعة قسم الموجودات إلى ما لايدرك بالبصر وما يدرك بالبصر كالسموات والأرض وما بينهما .

وقد قسم القزوينى كتابه إلى مقالات ، كل مقالة تشمل عدة فصول . وقسم الكون إلى علوى

---

(١٣) القزوينى ، زكريا بن محمد بن محمود ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات . ولد بقزوين حوالى سنة ٦٠٥ هـ وتوفى فى سنة ٦٨٢ هـ . انظر ، الدليل الببليوجرافى ، مرجع سابق ، ص ص ٣٤٤ – ٣٤٥ . وقد طبع الكتاب على هامش حياة الحيوان للدويرى ، ثم أعيد طبعه عدة مرات كما ترجم إلى بعض اللغات الشرقية والأوربية .

وسفلى . ويقول إنه يعنى بالعلوى ما يتعلق بالسماء من كواكب وبروج ومجرات والشمس والقمر وتحدث عن كواكب الزهرة والمريخ والمشترى وعطارد وزحل وربط بين حركتى المد والجزر وبين تحركات القمر ، وتحدث عن المجرة ، وأثر الشمس على الأحياء والحركة اليومية للأزهار والأوراق فى النبات . وتكلم عن الزمان وعرفه بأنه مقدار حركة الفلك ، وعن الأيام والشهور والفصول . ثم انتقل إلى الحديث عن الكائنات السفلية وهى المتصلة بالأرض ، وبدأ بتعريف العناصر وقال إنها أصل الموجودات من نبات وحيوان ومعادن . وتابع أرسطو وغيره فى القول بأنها أربعة ، وتحدث عن النار والهواء والسحاب والرياح والأمطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح ، والبحر والمحيطات والجبال والأنهار والعيون والآبار . وتحدث عن الحيوانات المائية وعرض لوصف الأرض . . وعن الزلازل والجبال ومواضعها وارتفاعها وتكلم فى مراتب الحيوان والنبات والمعادن ، ووصف المئات من أنواع النبات والحيوان والمعادن .

## ثالثًا : المؤلفات ذات الطبيعة الدينية

ليس الهدف بالطبع من الرجوع إلى الكتب الدينية ، أو تلك ذات الطبيعة الدينية هو الرغبة فى الخوض فى مسائل دينية ، أو الدخول فى تحليل أو تحريم بعض الممارسات أو المعتقدات من وجهة النظر الدينية الرسمية . هذا الهدف بعيد كل البعد عن بؤرة اهتمامنا ، إنما الفكرة الرئيسية من الرجوع إلى هذا النوع من المؤلفات هو أن الأديان بصفة عامة — والدين الإسلامى بصفة خاصة — يتخذ موقفاً من الكثير من شئون الحياة الدنيا : عادات الناس وممارساتهم ومعتقداتهم ومعارفهم . . إلخ . وفى بعض الأحيان — القليلة للأسف — تمتثل الشعوب للنماذج السلوكية أو الاعتقادية الدينية ، ولكن الوضع القائم فى أغلب الأحيان أن الشعوب — حملة التراث الشعبى — تحاول التشبث إلى أقصى حد بكثير من عناصر التراث السلوكى والقولى التى ليست من الدين فى شىء . ومن هنا حرص رجال الدين — خاصة أديان النبوة ذات الوعى الشديد برسالتها — على تنقية مفاهيم الشعب من الأوهام والضلالات . وفى هذا السياق يحتشد المؤلف ذو الطبيعة الدينية بمئات أو آلاف النماذج السلوكية والاعتقادية التى يريد اتخاذ موقف منها — على أساس الدين الرسمى — تأييداً أو رفضاً . ولا شك أن المؤلفات الدينية تتفاوت فيما بينها فى درجة الاهتمام بهذه العناصر الشعبية . فبعضها قد يغمض عينه عنها ويصم آذانه عن سماعها ، ويركز اهتمامه الأوحد على عرض رأى الدين دون اهتمام بما يفعله الناس فعلا أو يعتقدونه . بينما تتخذ بعض الكتابات الدينية موقفاً على النقيض من ذلك إذ تصطبغ بالصبغة الوعظية تماماً ، فتركز اهتمامها على استعراض العناصر السلوكية والاعتقادية الشائعة بين الناس وتقييمها من وجهة نظر الدين . وقد يصل بعض المؤلفين فى هـذا الصدد إلى سب الناس وإلقاء التهديد والوعيد لهم بالعذاب وسوء العاقبة إذا هم استمروا على ما هم عليه من ممارسة ومن معتقدات مخالفة للدين ، كما سنرى فى بعض

النماذج فيما بعد . ولكن الغالبية الكبرى من المؤلفات الدينية تتخذ بطبيعة الحال موقفاً وسطاً ، فلا هى تغرق فى التفاصيل الدينية دون مراعاة الواقع القائم بالفعل ، ولا هى تتخذ موقف الواعظ السليط .

والنموذج المثالى للمؤلفات الدينية التى تزود الباحث بزاد غنى من الآراء والمواقف والشواهد المفيدة على كثير من عناصر التراث الشعبى كتاب إحياء علوم الدين للغزالى[١٤] . ويجمع الباحثون على أن كتاب الإحياء هو خير ما صنف فى علوم الدين . وقد لقى من العلماء أعظم التقدير . فقد كان عصر الغزالى عصر انحلال فكرى وروحى ودينى وخلقى ، فجاء كتاب الإحياء محاولة لعلاج هذا الانحلال ، جامعاً للمعرفة الدينية بخير عناصرها مثبتا للحق فى العقول والقلوب بالدليل والبرهان وبأنوار الإيمان . فأبرز ميزات كتاب الغزالى هو تلك الروح العقلية الجزئية المشوبة برؤيا صوفية مخلصة وسامية فى نفس الوقت . وقد أفاض المستشرقون فى الحديث عن تسامح كتاب الإحياء ، والطابع المستنير الذى يميز العمل الفكرى الخالد[١٥] .

وقد أراد حجة الإسلام أن يجعل هذا الكتاب مرجعاً للعلوم الدينية بناحيتيها العملية والنظرية على السواء . وقد قسمه إلى أربعة أقسام على النحو التالى :

القسم الأول : ويشتمل على كل ما يتعلق بالعبادات . وقد صدره بكتاب العلم وهو أشبه بالمقدمة الفلسفية فى المعرفة . يأتى بعده كتاب قواعد العقائد ، وهو يتناول كل أصول العقيدة ويقوم مقام علم الكلام . بعد هذا يتكلم الغزالى عن العبادات بأحكامها وكيفياتها الظاهرة ويزيد على ذلك بشرح حقائقها وأسرارها وخفايا الحكمة فيها وآدابها الباطنة . . إلخ .

القسم الثانى : وهو أهم أجزاء الكتاب بالنسبة لدارس التراث الشعبى ، إذ يتناول العادات والآداب الإنسانية ، وكل ما يتصل بالتربية والتهذيب الإنسانى من الناحيتين الشخصية والاجتماعية مع رسم

(١٤) الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد ، إحياء علوم الدين ، يظهر عادة فى أربعة مجلدات كبيرة ، ومعه فى الغالب كتب أخرى مثل كتاب الحافظ العراقى فى تخريج أحاديث الإحياء ، وكتاب التعريف بفضائل الإحياء للعيدروسى ، وكتاب الإملاء على إشكالات الإحياء للغزالى نفسه ، وكتاب عوارف المعارف للسهروردى . والطبعة التى اعتمدنا عليها :

أبو حامد محمد بن محمد الغزالى ، إحياء علوم الدين ، المطبعة العثمانية المصرية ( طبعت على النسخة الأميرية المطبوعة سنة ١٢٨٩ هـ ) ، يونيو ١٩٣٣ م .

(١٥) انظر على سبيل المثال ، هانز كندرمان « عن آداب الطعام والشراب » ( بالألمانية ) :

Hans Kindermann, Uber die guten sitter beim Essen und Trinker, Das ist das II.Buch von Al Ghazzali, s Hauptwerk, Brill, Leiden, 1964.

وهذا الكتاب فى نحو ثلثمائة وخمسين صفحة دراسة فولكلورية تاريخية للفصل الحادى عشر من كتاب إحياء علوم الدين للغزالى عن آداب الطعام .

مثل أعلى ، ومحاولة إقامة العلاقات الإنسانية على أساس خلقى دينى يرتفع بها إلى أعلى مستوى .

ويبتدئ هذا القسم بالكلام فى آداب الأكل ثم يأتى الكلام فى آداب الزواج وحياة الأسرة ، وفى آداب الكسب والمعاش وآداب الألفة والصحبة — وهنا نجد بيان الحقوق والواجبات الإنسانية . كما يتكلم بعد ذلك فى آداب سماع الغناء والموسيقى وفى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (١٦) .

والقسم الثالث ؛ يتناول تحليل الأخلاق الذميمة وبيان كيفية علاجها . ويبتدئ الغزالى هذا القسم بكتابين على جانب كبير من الأهمية : أولهما كتاب شرح عجائب القلب ، أعنى النفس البشرية ، وهذا الكتاب مقدمة سيكولوجية فى حقيقة الروح والمعرفة الروحية . وثانيهما كتاب تهذيب الأخلاق وهو يتناول « النظر الكلى فى تهذيب الأخلاق وتمهيد مناهجها » . وفيه بيان حقيقة حسن الخلق وقيمته وطرق تهذيب الخلق وكيفية تربية الصبيان . وهذا الكتاب هو أساس الكتب التالية التى تتناول الأخلاق الرديئة وتبين طرق علاجها ، ومنها : غلبة الشهوتين ، آفات اللسان ، الغضب والحقد والحسد ، البخل وحب المال ، حب الجاه والرياء ، الكمال الحقيقى والكمال الوهمى ، العجب والغرور . . . إلخ .

والقسم الرابع : ويتضمن بيان الفضائل الدينية الكبرى ، ويشير إلى مقامات التكميل والسلوك إلى الله مثل : التوبة ، الصبر والشكر ، الخوف والرجاء ، الفقر والزهد ، التوحيد والتوكل ، المحبة لله والشوق إليه والأنس به . . . . وينتهى هذا القسم بكتاب ذكر الموت لأنه أمر حاسم و يجب أن يكون موضع بحث وعناية لا تقل عن العناية بالحياة نفسها .

---

(١٦) ومن موضوعات هذا الجزء كتاب آداب الأكل وهو الكتاب الأول من ربع العادات من كتب إحياء علوم الدين . وهو يشتمل على أربعة أبواب : الباب الأول يتحدث فيما لابد للمنفرد منه ، والباب الثانى عن فيما يزيد بسبب الاجتماع والمشاركة فى الأكل وهى سبعة ، أما الباب الثالث فجاء فى آداب تقديم الطعام إلى الإخوان الزائرين ، والباب الرابع فى آداب الضيافة . ومن موضوعات هذا الجزء أيضاً كتاب آداب النكاح وهو الكتاب الثانى من ربع العادات من كتب إحياء علوم الدين ويشتمل على ثلاثة أبواب : الباب الأول من الترغيب فى النكاح والترغيب عنه ، والباب الثانى فيما يراعى حالة العقد من أحوال المرأة وشروط العقد ، أما الباب الثالث فى آداب المعاشرة وما يجرى فى دوام النكاح والنظر فيما الزوج وفيما على الزوجة . ومن موضوعات هذا الجزء أيضاً كتاب آداب الكسب والمعاش وهو الكتاب الثالث من ربع العادات من كتب إحياء علوم الدين . وهو يضم خمسة أبواب : الباب الأول فى فضل الكسب والحث عليه ، والباب الثانى فى علم الكسب بطرق البيع والربا والسلم والإجارة والقراض والشركة وبيان شروط الشرع فى صحة هذه التصرفات التى هى مدار المكاسب فى الشرع ، والباب الثالث فى بيان العدل واجتناب الظلم فى المعاملة ، والباب الرابع فى الإحسان فى المعاملة ، والباب الخامس فى شفقة التاجر على دينه فيما يخصه ويعم آخرته . ومن موضوعات هذا الجزء أيضاً كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق وهو الكتاب الخامس من ربع العادات الثانى وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الأول فى فضيلة الألفة والأخوة وفى شروطها ودرجاتها وفوائدها ، والباب الثانى فى حقوق الأخوة والصحبة ، والباب الثالث فى حق المسلم والرحم والجوار والملك وكيفية المعاشرة مع من يدلى بهذه الأسباب .

إلا أن المؤلفات الدينية ليست كلها بطبيعة الحال فى مستوى كتاب إحياء علوم الدين ، ولا فى درجة إحاطته وشموله ، ولا بنفس درجة التزامه لأسس الدين ، ولا فى درجة سعة الأفق والتسامح . ولن يتسع المقام لحصر كل هذه الأنواع ، فهذا الموضوع مؤلف مستقل ، ولكننا نضرب فيما يلى لبعض الأنواع البارزة .

وقد عرضت علياء شكرى فى دراستها عن الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر لطائفة من المصادر الدينية التى اعتمدت عليها فى جمع شواهد عن عادات الموت فى مصر . وأوضحت كيف أن هذه المؤلفات — بعضها مخطوط وبعضها مطبوع — تحتوى على تعليمات بالتصرف فى أدق المواقف وأصغر التفصيلات . ويقوم منطقها فى العادة على نفس منطق المؤلفات العربية الأخرى ذات الطبيعة الدينية . وهى تكاد لا تحوى على أكثر من آيات وأحاديث وأقوال مأثورة عن الصحابة أو كبار الفقهاء فى العصور الإسلامية الأولى : ومع ذلك فلا نستطيع أن نعتبرها دراسات دينية بحتة . ذلك أن الآيات والأحاديث هنا لا تستهدف سوى تبرير عادة أو ممارسة قائمة بالفعل من وجهة نظر رسمية متطرفة ، أو مهاجمتها ( كما هو الحال عند ابن الحاج على سبيل المثال ) .

وقد عرضت علياء شكرى لثلاثة نماذج من هذا النوع من المؤلفات أشير إليها فيما يلى باختصار .

مؤلف ابن العطار : رسالة فى أحكام الموتى فى غسلهم وتكفينهم ودفنهم والتعزية عليهم[١٧] وقد عالج ابن العطار موضوع عادات الموت فى أربعة عشر فصلا ، ولو أنه لم يكن يلتزم دائماً بهذا التقسيم ، فيعالج موضوعاً واحداً فى أكثر من مكان . وتناول فى فصول رسالته الموضوعات التالية :

١ — سلوك المحيطين بالميت بعد الموت مباشرة .

٢ — الغسل .

٣ — التكفين .

٤ — الجنازة .

٥ — الصلاة على الميت ، والأدعية التى تقال عند مرور الجنازة ، ضرورة تحضير القبر قبل وصول الجنازة إلى المقابر .

٦ — الدفن ، القبر الشرعى ، الأشياء التى تدفن مع الميت ، والتلقين .

٧ + ٨ + ٩ : زيارة القبر .

١٠ — شاهد القبر .

---

(١٧) اسمه بالكامل أبو الحسن علاء الدين بن إبراهيم بن داود بن العطار ، المتوفى بالقاهرة فى سنة ٧٢٤ هـ / ١٣٢٤ م . انظر علياء شكرى ، المرجع السابق .

١١ — عن الذين يدفنون فى قبر واحد :

١٢ — تحريم الضحية ( الكفارة ) .

١٣ — عدم شرعية بناء مساكن بجوار قبر أحد من الأولياء الصالحين :

١٤ — سلوك من يزور القبر .

ويختلف ابن العطار عن ابن الحاج — الذى سنعرض له فيما بعد — فى أن الطابع الإصلاحى عنده ليس مبالغًا فيه ، وعندما يهاجم ممارسة شعبية ، نجده نادراً ما يسهب فى الحديث عنها ، فهمه الأساسى عرض وجهة النظر الإسلامية الصحيحة من المسائل التى يتناولها .

مؤلف ابن الحاج : المدخل إلى الشرع الشريف[١٨] . وكتاب ابن الحاج هذا موسوعة دينية تتناول بالمعالجة شتى مجالات الحياة الدينية والدنيوية . ولا عجب فى ذلك كما كررنا الإشارة ، فالدين الإسلامى يشرع — كما هو معروف — لكل دقائق الأمور فى الحياة الدينية والدنيوية على السواء . وهكذا كان من بين الموضوعات التى تناولها هذا الكتاب : « فصل فى أن السلف الصالح لم يكن ينخل الدقيق » وكذلك فصل آخر بعنوان « فصل آخر للتحذير من ترك الأوعية مكشوفة » .

وهذا الكتاب فائق الأهمية بالغ القيمة لكل مشتغل بالتراث الشعبى أيًّا كان موضوع تخصصه . فالمادة الشعبية فى الصفحات الألف لهذا العمل الكبير تتضمن مادة مسهبة فى كل موضوع من موضوعات التراث . ويختلف ابن الحاج عن ابن العطار ، مثلا — من حيث إنه لم يكن يستهدف عرض العادات والمعتقدات من وجهة النظر الإسلامية الصحيحة ، وإنما كان محور تركيزه التنبيه إلى بعض البدع والعادات المستحدثة « لبيان قبحها ومساوئها » — على حد تعبيره . ولا شك أن هذه النظرة تقود صاحبها إلى منزلقات خطيرة . فهو معرض للوقوع فى خطورة المبالغة فى تأكيد بعض التفاصيل أكثر من اللازم ، وإهمال البعض الآخر ، على اعتبار أن النوع الأول من العادات هو الذى يعتبر بدعًا فى نظره ، ومن ثم يثير اهتمامه . أما النوع الثانى فليست هناك حاجة إلى الاختلاف عليه . وتفسر لنا هذه النظرة حرصه على الاهتمام بتوضيح الأصل غير الإسلامى لعادة من العادات . وهذا كاف فى نظره لإثبات أن هذه العادة بدعة ، ومن ثم « غير شرعية » ، « وغير صحية » . . إلخ . وهو يؤكد قائلا : نحن متبعون لا مبتدءون ، نقف حيث وقف أسلافنا » . وغنى عن البيان أن كثيراً من هذه التفسيرات

---

( ١٨ ) ابن الحاج ، محمد بن محمد بن الحاج الفاسى العبدرى القيروانى ، المدخل إلى الشرع الشريف . وقد توفى بالقاهرة عام ٧٣٧ هـ الموافق ١٣٣٦ م . وقد ترك ابن الحاج عدا مؤلفه الرئيسى المدخل ، الذى نناقش محتوياته فيما بعد ، عدة رسائل ومؤلفات أخرى . ومن هذه المؤلفات واحد من أشهر كتب السحر وأوسعها انتشاراً فى العالم الإسلامى ، وهو شموس الأنوار وكنوز الأسرار كما ألف كتاب بلوغ القصد والمنى فى أسماء الله الحسنى .

لأصل بعض العادات من اختلاف ابن الحاج نفسه ، وليس لها أساس من التحليل التاريخى السليم .

وبوسع الباحث أن يستنتج فى بعض الأحوال — من مدى حدة هجومه — أدلة على درجة انتشار عادة من العادات . ويقول فى أحد المواضع على سبيل المثال : « لقد أصبحت هذه الحالة منتشرة إلى حد أنه إذا تركها أحد سبه الناس سبًّا ، فما بالك إذا هاجمها » . ويقول فى مقام آخر : « وهكذا أصبح الناس يتبعون هذه المثل السيئة بحيث إنها أصبحت عامة ومنتشرة » . وكان ابن الحاج — علاوة على هذا — يشير فى مواضع غير قليلة إلى الأوساط الاجتماعية التى تنتشر فيها هذه العادات[١٩] .

المؤلف الثالث : هو كتاب محمد عبد السلام خضر الشقيرى ، السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات[٢٠] . وعلى الرغم من أن مؤلف الكتاب معاصر ، ويدعى أنه يكتب وفق المناهج العلمية الحديثة ، فإننا نلاحظ شدة تأثره بالأسلوب الوعظى عن ابن الحاج وبأفكاره أيضًا .

ويحاول مقدم الكتاب أن يضع هذا الكتاب بين نظائره من كتب المدخل إلى الفقه ذات الطابع الوعظى الإسلامى ، فيقول : باب الاتباع والابتداع بجهد نافع مشكور ، وأنه جمع شتات الموضوع بعد أن كان موزعاً مفرقًا بين أبواب الفقه والأصول والآثار . صحيح أن الشيخ ابن عبد السلام رحمه الله قد سبقه عمالقة شوامخ ألفوا فى هذا الموضوع ، وصنفوا فيه : كابن الحاج ، والشاطبى ، وعلى محفوظ ولكن لكل واحد من هؤلاء منهج ، نستطيع أن نقول عنه بكل أمانة علمية إنه « منهج قاصر » . والتدليل على هذه القضية لا يحتاج منا إلى كبير عناء ، أو مزيد تعب ، فهو واضح مستبين فى كتابات القوم. عند مقارنتها بكتابة الرجل الشيخ بن عبدالسلام رحمه الله. فابن الحاج فى كتابه المدخل قد عالج الموضوع بعقلية متأثرة بالخرافة نوع تأثير خاضعة لسلطانها ، وجلة من سطوتها . . . والشاطبى لجأ إلى الدراسة الأصولية العميقة التى إن أقنعت كثيراً من الدارسين المتخصصين ، فإنها لا تفيد من سواهم من السواد الأعظم من الشعب أولئك الذين تنتشر بينهم الخرافة وتشيع فيهم البدعة . وعلى محفوظ لا نرفع كتابه إلى هذه المنزلة التى نضع فيها السنن والمبتدعات[٢١] » .

ويؤكد مقدم الكتاب فى أكثر من موضوع على الطابع الشعبى الواضح للكتاب ، حيث « يتحدث بأسلوب يفهمه الكافة ، ويعيه السواد الأعظم من الشعب ، أولئك الذين يتأثرون بالخرافة سريعًا ،

---

(١٩) انظر ابن الحاج ، المدخل إلى الشرع الشريف ، المرجع السابق ، المجلد الثالث . ص ٤٦ . وانظر كذلك رسالة علياء شكرى ، الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر من العصر المملوكى حتى العصر الحاضر ، ( بالألمانية ) . مرجع سابق ، ص ص ١٥ — ١٦ .

(٢٠) محمد بن عبد السلام خضر الشقيرى ، السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات ، قدم له وأشرف على طبعه على السيد صبح المدنى ، مطبعة المدنى ، القاهرة ١٣٨١ هـ الموافق ١٩٦١ م .

(٢١) الشقيرى ، السنن والمبتدعات ، مرجع سابق ، ص ب ، حـ من المقدمة .

ويتعصبون لها فى عنف . وما لغير هؤلاء ينبغى أن يؤلف مثل هذا الكتاب » :

إلا أن السمة العامة لهذا الكتاب هى إسراف صاحبه فى الهجوم الحاد على ممارس البدع أو الأساليب السلوكية التى يعتقد فى خطئها من وجهة نظر الدين السليم. حيث إن ناشر الكتاب يؤخذ عليه إطراء كتابه بإسهاب : « على أننا – مع هذا – نأخذ عليه تلك الألفاظ النابية التى وردت كثيراً فى غير مكان من أبواب كتابه ، والتى لا تتفق مع الروح الهادئة الرزينة . وقد يغفر له – عند بعض الناس – أنه غيور على دينه ، مصر على هداية قومه » .

وقد قسم الشقيرى ( أو ابن عبد السلام ) كتابه إلى أقسام وفصول حسب مختلف موضوعات الحياة اليومية والدينية ، ولن يتسع المقام لحصر كل الموضوعات التى تناولها ، برغم أهميتها الكبرى ، خاصة وأنها موضوعة فى النصف الثانى من القرن العشرين ، ولكنى أعرض لنموذجين من فصول الكتاب حيث أعرض لبعض محتويات الفصل التاسع عشر والفصل الثانى والعشرين .

يتناول الشقيرى فى الفصل التاسع عشر الموضوعات التالية : الباب التاسع عشر الكفن المشروع وفضل صلاة الجنازة وبدعها ومنكراتها . الحى أحق بالجديد ( أى ضرورة أخذ الكفن من الملابس القديمة المستعملة ) ... فصل فى صفة صلاة الجنازة ، الروايات الواهية فى القراءة للأموات ... بدع الجنائز، فصل فى الذكر عند دخول المقابر ، فصل فى بدع زيارة القبور ، النهى عن بناء القباب على قبور المشايخ ، الأحاديث فى تحريم القبور والأمر بهدمها ، إنفاق المال على الأعمال الحربية .

أما الفصل الثانى والعشرون فيتناول صلوات الشهور والأسابيع الموضوعة . صلاة عاشوراء الموضوعة وصيام عاشوراء ، فيما يرقى به من اللدغة والسحر ، خرافة رقية عاشوراء ، شهر صفر والتشاؤم فيه ، شهر ربيع الأول وبدعة المولد . . . ، لماذا لا تنفق هذه النفقات لإيجاد مصانع حربية ، شهر رجب الصلاة فيه – الصيام – البدع ، بدع شهر رجب وصلاة ليلة المعراج ، شهر شعبان صيامه صلاته ودعاء ليلة النصف . . . فصل فى ذكر أشياء ليس على الصائم جناح أن يفعلها ، غبار السكر وغبار الدقيق وغبار الطريق والجص والدخان والذبابة والباعوضة لا تفطر الصائم إن سقطت فى حلقه ، صلاة التراويح . . . . ضلالات وبدع ومنكرات . . . . توحيش الخطباء على المنابر فى رمضان ، شهر شوال والسنن فيه والبدع ، شهر ذى القعدة وما فيه من بدع . . . منكرات وبدع الحج . ومن البدع التمسح بجدران الكعبة . . . وهذا كتاب إلى مشايخ السجاجيد ، كراماتهم الباطلة أحمد البدوى لو دخل النار لصارت كحشيشة خضراء ، وإن الرفاعى صافح النبى من الشباك . . . إلخ .

وبالاختصار أن الشقيرى يغطى مساحة عريضة من الممارسات والأساليب الشعبية ، ابتداء من الحج وصيام رمضان والصلاة كما رأينا ، حتى حفلات الزار ، وزيارة الأولياء والمشتغلين بالسحر والممارسات الطبية الشعبية. هذا مع وعى سياسى متقد يدعو إلى يقظة العالم الإسلامى وضرورة تخلصه من الخرافات

التى يصفها الشقيرى بأنها بدعة ، ويطالب المسلين بالتصدى للمستعمر الأجنبى بالكفاح المسلح الذى تشترك فيه المرأة إلى جانب الرجل[٢٢].

تلك نماذج لأبرز الكتب الدينية الرسمية ، والكتب الوعظية التى تجمع بين الصبغة الدينية الرسمية والطابع الشعبى فى نفس الوقت . وأمام الباحث فى علم الفولكلور نوع ثالث غنى من الكتب الدينية يستطيع أن يجد فيه العديد من الشواهد ، وأعنى دواوين خطب الجمعة . وهى كتب منشور فيها نماذج لخطب الجمعة عددها فى العادة ٥٢ خطبة موزعة على أسابيع العام ، وما على إمام المسجد إلا أن ينقل الخطبة من الكتاب ويتلوها بنصها طبعاً ، وبعضهم لا يكلف نفسه مشقة النقل ، بل يقطع الورقة أو الأوراق الخاصة بخطبة هذا الأسبوع ويطالع منها مباشرة من فوق المنبر . ويلاحظ على هذه الخطب وكما نعلم جميعاً ، أنها تحاول أن تتصدى لبعض الموضوعات ذات الأهمية فى الحياة اليومية ، وإن كان بعضها يقتصر على بعض الموضوعات الدينية المحضة ، إلا أننا يمكن أن نلمس حرص بعض مؤلفى هذه الدواوين على انتقاء مشكلات وموضوعات الخطبة من وقائع الحياة اليومية . وأعتقد أننا لسنا بحاجة إلى استعراض نماذج لهذه الخطب ، فكل واحد منا قد مر بتجربة واحدة على الأقل فى هذا السبيل . والمشاهد اليوم أن هذا الأسلوب فى تلاوة خطب الجمعة قد انحسر بعد أن بسطت وزارة الأوقاف إشرافها على المساجد التابعة لها ، وأخذت تعتنى بتعيين أئمة المساجد وتثقيفهم وتوجيههم إلى موضوعات الخطب . إلا أن أسلوب الاعتماد على الدواوين ما زال قائماً فى قطاع ليس ضئيلاً من ريفنا ، بل وفى قلب العديد من مدننا. ولعل الدليل على ذلك الطبعات الحديثة التى ما زالت تتوالى من دواوين الخطب المنبرية ، هذا إذا أغضينا الطرف بطبيعة الحال عن خبرتنا المباشرة[٢٣].

هناك أخيراً نوع رابع من المؤلفات الدينية ليست له هذه الصفة العامة ، ولكنه يخصص فى العادة لمعالجة نقطة بعينها ، أو موضوع معين بالذات . والغالبية العظمى من هذه المؤلفات ما زالت فى شكل مخطوطات حتى الآن ، ولكنها فى موضوعها تكون عظيمة القيمة بالنسبة للباحث . فدارس المعتقدات الشعبية مثلاً يستطيع أن يعثر على آلاف المخطوطات والرسائل والكتب عن مختلف موضوعات المعتقد الشعبى : الجن ، الملائكة ، الطب الشعبى ، السحر ، الأولياء ، الزار ، المعتقدات المتعلقة بالإنسان وبالحيوان وبالنبات . . . إلخ . وأضرب أمثلة لهذا النوع من الكتابات الدينية .

(٢٢) حتى أنه يخصص فقرة مستقلة بعنوان : « اشتراك النساء فى الحروب » ، وفقرة أخرى بعنوان : « ذل العمال فى الشركات الأجنبية يرجع لتركهم دينهم » . . . إلخ انظر ص ص ٣٥٥ وما بعدها ، وص ص ٣٨٣ وما بعدها .

(٢٣) ويمكن للقارئ أن يرجع إلى ببليوجرافيا الفولكلور التى سوف نتحدث عن مكوناتها تفصيلا فى الفصل السادس عشر من هذا الكتاب . وسوف يجد فيها قائمة طويلة بأسماء بعض دواوين الخطب المنبرية ، مما لا يتسع المقام للتفصيل فيه هنا .

النموذج الأول كتاب الجن . فى ذكر جميع أحوال الجن[٢٤] . يقول المؤلف عن مناسبة تأليف هذا الكتاب : « . . . . وبعد فقد قرأت كثيراً عن الجن والشياطين والعفاريت ، وتتبعت ذكرهم وأخبارهم فى القرآن الكريم ، وفى حديث سيد الأولين والآخرين فيما رواه الإمامان البخارى ومسلم فى صحيحيهما ، وتباحثت مع كثير من العلماء والمتعلمين ، وكثير من الجهلاء والبسطاء ، وممن يدعون العلم بما وراء المرئيات ، فوجدت الناس على مذاهب — فمنهم من ينكر وجود الجن والعفاريت والشياطين وما وراء الظاهر لأنه لم ير شيئاً فلا يعترف بوجود شىء من ذلك ، بل ويزيد أنها خرافة سطرها الأولون بلا دليل : ومنهم من يعترف بوجود ما وراء المادة وهم الملائكة فقط ، ومنهم من يعترف بوجود ما ورد فى الكتب المنزلة لأنها واجبة التصديق ، فهى من عند الله ، ولكن لا يتصورها العقل . فلما رأيت هذا الخلاف الخطير فى أمر يجب أن يحكم فيه العقل والدليل بما ورد فى التنزيل رغبت نفسى أكتب شيئاً أبين فيه حقيقة هذا الأمر من القرآن الكريم ... ومن كلام رسوله الأمين فى كتابى صحيح البخارى ومسلم ... ومراجع هذا الكتاب هى :

أولاً : القرآن الكريم .

ثانياً : تفسير الفخر الرازى — وأبو السعود — والزمخشرى .

ثالثاً : صحيح البخارى وصحيح مسلم و بعض شروحهما .

رابعاً : عقود المرجان فى أخبار الجان .

هذا وقد تركت حكايات الجان وما وقع لأهل الكشف من أحكام معهم وتصريف ، واقتصرت على الدليل الصحيح القاطع ، ولم أتعرض لبعض فوائد السحرة ولا التعاويذ والرقى لأن هذا غير مقصودى فى هذا الكتاب ليكون حجة خالية من الخيال والأوهام ، فهو قضايا مدعمة بالأدلة لمن أراد البحث الحق والاقتناع بالدليل ، والله خير الشاهدين[٢٥] » .

بعد هذه المقدمة نلقى نظرة على محتويات الكتاب فنجده يتكون من مقدمة وأربعة « مباحث » . ولعل القارئ يلاحظ تسمية فصول الكتاب مباحث كى يضفى عليها الطابع العلمى ، وهو ما لاحظناه من قبل فيما أعطاه لنفسه من ألقاب علمية على غلاف الكتاب الخارجى .

---

( ٢٤ ) سيد عبد الله حسين ( من علماء الأزهر وليسانسيه فى الحقوق ) — هذا تذييل المؤلف على الغلاف — الجن — فى ذكر جميع أحوال الجن . كما جاء على غلاف الكتاب : أن أدلة هذا الكتاب من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة . الطبعة الأولى — بدون تاريخ — ( ذكر فى مقدمة الكتاب أنه بدأ العمل فى هذا الكتاب فى أول سبتمبر ١٩٥٣ م ) ، نشر دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى وشركاه .

(٢٥) سيد عبد الله حسين ، الجن ، مرجع سابق ، ص ٤ .

المبحث الأول : ويغطى ثلاثة موضوعات هى حقيقة الجن ، ومادة خلق الجن ، وتاريخ خلقهم .

المبحث الثانى : ويغطى ثلاثة موضوعات أيضًا هى : أنواع الجن ، ووجود الجن ، وتناسل الجن .

المبحث الثالث : ويغطى ثلاثة موضوعات هى : حياة الجن ومماتهم ، ومعاش الجن ، ودين الجن واعتقادهم .

أما المبحث الرابع : فيغطى خمسة موضوعات هى : علاقة الوجود ، وعلاقة الحساب والعقاب ، وعلاقة التسلط والضرر ، والسحر وأقسامه وتأثيره وأدلة وجوده ، وبعثة الرسول ص . ع . للجن .

أما عن المؤلفات الدينية التى تتناول بعض موضوعات العادات الشعبية فأشير كنموذج إلى كتاب إحياء المقبور للحافظ أبى الفيض الصديق(٢٦) . ومن أبرز موضوعات هذا الكتاب :

- خطة الكتاب وذكر السؤال الباعث على تأليفه .
- جواز الدفن .
- نصوص علماء المذاهب على جواز بناء قباب على قبور الصالحين .
- صحة الوقف بضرائح الأولياء .
- جواز تزيين المساجد بالقناديل وتعليق الستائر .
- الخلاف فى جواز البناء حول القبور نشأ من الخطأ فى الاستدلال .
- بيان العلة التى اختلف فى النهى من أجلها وسرد الأقوال فيها وهى ثمانية .
- بيان أن العلل السابقة لا يتأتى أكثرها فى بناء القبة على القبر .
- النهى عن بناء المساجد على القبور له علتان باتفاق العلماء وبيانهما .
- التعليل بخشية عبادة القبر منفية برسوخ الإيمان واعتقاد نفى الشريك مع الله .
- معارضة الأحاديث فى النهى عن اتخاذ المساجد على القبور بأدلة أقوى وبيان وجوب الجمع بين الأدلة المتعارضة . . . إلخ .

وواضح من هذه العينة من موضوعات الكتاب أن المؤلف يحبذ بناء القبور على مساجد الأولياء والصالحين ، وهو بذلك دعامة هامة من دعامات انتشار تقديس الأولياء وتأييد لمظاهر تكريمهم المبالغ فيها والمتفشية بالفعل فى كل ركن من أركان مجتمعنا المصرى .

---

(٢٦) الحافظ أبى الفيض السيد أحمد بن الإمام المجتهد أبى عبد الله السيد محمد الصديق ، إحياء المقبور من أدلة استحباب بناء المساجد والقباب على القبور ، مطبعة دار التأليف ، القاهرة ، بدون تاريخ .

ومما هو جدير بالذكر أن هذا ليس هو المؤلف الوحيد لصاحب هذا الكتاب ، ولكنه أخرج عدداً من الكتب والرسائل التى تؤيد بكل الوسائل ( الدينية ) مظاهر تكريم الأولياء ، وتتصدى فيها بالتفنيد لحجج معارضى هذه العادات والممارسات . ومن هذا كتابه الرد المحكم المتين على كتاب القول المبين . وقد جاء عنه فى ذيل الكتاب السابق : « كتاب قيم جاء مؤلفه على ينكر التوسل والوسيلة بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة ما يخرص به ألسنة هؤلاء المفترين الذين ينكرون ذلك وكل الأدلة من الأحاديث والقرآن » .

وهناك عدا هذه المؤلفات المتصلة بموضوع الأولياء بصفة عامة ، أو بتبرير أو مهاجمة بعض الممارسات المتصلة بتكريم الأولياء ، هناك عدد لا يقع تحت حصر من المؤلفات التى يترجم الواحد منها لولى أو أكثر من الأولياء . وتنتهج هذه المؤلفات خطة متشابهة فى معالجتها للموضوع ، فتحكى تاريخ حياة الولى الذى تتكلم عنه ، ومناقبه ، الخوارق أو المعجزات ( الكرامات ) التى أتى بها . . . وهكذا[٢٧] : ونضرب المثل بكتاب الجواهر النفيسة فى مناقب السيدة نفيسة ، حيث يتناول هذا الكتاب نشأة السيدة نفيسة ، وزواجها ، وأسرتها ، وتدينها ، وقدومها إلى مصر ، ووفاتها ، ودفنها بمصر إلخ . ولكن النقطة الأساسية فى الكتاب هى استعراض المؤلف لطرف من « كرامات » السيدة نفيسة نقلا عن أصحاب تلك الكرامات ، أى الذين حدثت لهم ، وحكوها للمؤلف بأنفسهم . كما يتناول الكتاب موضوع زيارة مقامها بالقاهرة ، والمبانى التى أحدثت على ضريحها بعد وفاتها ، وما قيل فى مدحها من الأشعار ، وتاريخ تعيين المؤلف شيخاً لمقامها وتعيين أجداده .

## رابعاً : المصادر التاريخية

كذلك تتضمن المؤلفات التاريخية بأنواعها المختلفة ذخيرة كبرى من المادة الشعبية لا يمكن لأى باحث أن يتجاهلها ، خاصة إذا كان ينهج نهجاً تاريخياً فى تحقيق موضوع بحثه . من هذا مثلا رسالة علياء شكرى عن الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر منذ العصر المملوكى وحتى العصر الحاضر . فهى تتبنى نظرة تاريخية تحاول أن تكشف عن مظاهر التغير وعوامله ، وعوامل ثبات بعض الممارسات

( ٢٧ ) نذكر على سبيل المثال كتاب الجواهر النفيسة فى مناقب السيدة نفيسة رضى الله عنها ، تأليف « خادم أعتابها الفقير إلى الله تعالى محمد عبد الخالق سعد عفى عنه ونفع به آمين » ، الطبعة الرابعة ، فى رجب ١٣٥١هـ مطبعة السعادة ، القاهرة ، . ومن التراث المسيحى الوفير فى هذا الباب أيضاً : كتاب تاريخ ومدايح القديسة والشهيدة دميانة والملكة هيلانة ومميز رئيس الملائكة ميخائيل ، بدون اسم مؤلف ، مطبعة قاصد خير ، الفجالة ، القاهرة ، بدون تاريخ . للرجوع إلى عدد كبير من الشواهد انظر ببليوجرافية الفولكلور التى سيأتى الكلام عنها تفصيلا من الفصل التالى .

والمعتقدات وأسباب ذلك أيضاً . ولذلك أفادت إفادة كبرى من المؤلفات التاريخية ، خاصة تلك التى ترجع إلى العصور المملوكية والعصور الحديثة .

وتنقسم المصادر التاريخية إلى نوعين رئيسيين متميزين عن بعضهما :

النوع الأول : هو حوليات المؤرخين ، أى تلك المؤلفات التى تعرض للوقائع والأحداث مسلسلة حسب تاريخ وقوعها ، باليوم أو السنة :

والنوع الثانى : هو كتب التراجم ( أو كتب الطبقات ) التى تعرض لحياة البارزين فى مجال أو أكثر من مجالات الحياة . فنجد طبقات الحنفية ، وطبقات الشافعية، وطبقات الأولياء ، وطبقات الحفاظ ، وطبقات الشعراء ، وطبقات القضاة . . . إلخ . ولعله من المعروف أن الثقافة العربية الإسلامية قد احتفت أكثر من أى ثقافة أخرى تتبع تواريخ الرجال وأخلاقهم وما وقع لهم . . . . إلخ بسبب الحرص على تنقيح وتحقيق الأحاديث النبوية الشريفة، وتفرع هذا الاهتمام فيما بعد إلى فن التراجم بصفة عامة ، الذى بلغ على يد العرب من التقدم ما لم يبلغه فى أى ثقافة أخرى قبلها أو بعدها . وأصبحت لا تجد مفكراً بارزاً أو شخصية هامة فى أى مجال إلا وهناك وسيلة للتحقق من حياتها ومؤلفاتها ومنجزاتها بصفة عامة .

إلا أننا يجب أن نلاحظ على المؤلفات التاريخية حقيقة جوهرية لا يصح أن تفوت على دارس التراث الشعبى المدقق . فلا يصح أن نتوقع أن تقدم لنا هذه المصادر معلومات عن الحياة اليومية للرجل العادى . فقد كانت الأحداث السياسية الكبرى الدائمة التغير هى مثار اهتمام هؤلاء المؤرخين . ولهذا لم تستطع ظروف الحياة الاجتماعية والعادات والتقاليد — التى لا تتغير إلا ببطء — أن تستحوذ على اهتمام هؤلاء المؤرخين . فقد كانت الحياة اليومية المحيطة بهم شيئاً بديهياً مألوفاً لهم على أنهم لم يغفلوا عند تناولهم البيانات الهامة الخاصة بكبار الشخصيات السياسية والدينية ( كالأولياء مثلاً ) عند التعرض فى كثير من الحالات للظروف المحيطة بحياتهم ، أو الخوارق التى أتوا بها ، أو الأعمال الجليلة ، أو موتهم وما بعد موتهم .

ولذلك يجب أن يدرك الباحث الفولكلورى الذى يستعين بالمصادر التاريخية — خاصة القديمة — أن القدر الأعظم من المعلومات لا يصدق إلا بالنسبة للطبقة العليا من الشعب . ولعل العبارة التالية التى وردت عند ابن تغرى بردى عن أحد معاصريه المغمورين توضح لنا هذه النقطة. فقد كتب يقول : « ... وقد أغفلنا الحديث بالتفصيل عما وقع له ، لأنه ليس من كبار القوم ، بحيث تمتدح أعماله أو تذم » .

وأقتصر فيما يلى على عرض سريع لبعض المصادر التاريخية ذات الأهمية الخاصة لتاريخ الثقافة

المصرية ، والتى قد يجد كل باحث فيها شيئاً من الفائدة ، كما تؤكد ذلك خبرتنا المباشرة فى دراسة عديد من موضوعات التراث الشعبي المصرى .

من هذا مثلا كتاب المقريزى : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار(٢٨). يعتبر هذا الكتاب من الكتب الجامعة فى وصف الحضارة الإسلامية عامة ، وحضارة مصر بصفة خاصة . وهو بذلك يهم كل باحث فى تاريخ الفترة أو مهتم بتتبع الأصول التاريخية لمختلف عناصر الثقافة المصرية المعاصرة .

يتكلم المقريزى فى الجزء الأول من هذا الكتاب عن الديار المصرية ، فيصفها وصفاً شاملاً ثم يتحدث عن أوضاع أراضيها ، وطرق زراعتها وأنواع منتجاتها ، وأهم مدنها ومعالمها . ثم يتكلم بعد ذلك عن خراجها وأنواع مرافقها .

وتحدث فى الجزء الثانى عن أهم العواصم الإسلامية فى مصر . وأولى القاهرة خلال ذلك عناية خاصة فتكلم عن أشهر أبوابها وقناطرها وقصورها . وانتقل بعد ذلك إلى وصف الجوانب الإدارية فرتب الدواوين وتكلم عنها واحداً فآخر موضحاً بذلك شكل الجهاز الإدارى ونظام الحكم الذى كان موجوداً فى ذلك العصر . وتكلم المقريزى أيضاً عن الاحتفالات الإسلامية فى العصر الفاطمى ، وذكر فيها ما يقرب من عشرين احتفالا بمراسمها . كما تكلم أيضاً عن خزائن السلاح والفرش والأغذية وذكر المارستانات .

وتكلم المقريزى فى الجزء الرابع عن طرق القاهرة ودروبها وشوارعها وحماماتها وأسواقها وحاناتها وفنادقها . وقد تكلم فى هذا الباب أيضاً عن موضوع اقتصادى هام هو المكوس ، وتتبع تاريخها ووضعها فى الإسلام والموجود منها فى عصره . وتعتبر هذه المعلومات على جانب كبير من الأهمية فيما يتعلق بمعرفة إيرادات الدولة الإسلامية . ولم يقتصر المقريزى على ذلك ، بل تحدث عن البساتين والجسور والميادين والأجناس وخزائن الكتب وأحوال السلاطين من المماليك .

ويعتبر الجزء الرابع من أهم أجزاء الكتاب بالنسبة لموضوع التعليم ، لأنه تكلم فيه عن أحوال الجوامع فى مصر التى كانت تعتبر مقراً للدراسات الإسلامية فى ذلك الوقت . وقد تكلم المؤلف وأسهب عن الجامع الأزهر ، وما به من أروقة وصحون ومن تولوا أمره . كما تحدث عن طرق تمويله من أموال الأوقاف فأمدنا بذلك بمعلومات قيمة عن هذه المؤسسة الاجتماعية الدينية التربوية . حيث إن الجامع الأزهر كان يعتبر مقراً للدراسات العالية فى ذلك الوقت . وقد تحدث المقريزى أيضاً فى هذا الجزء عن المدارس التى كانت موجودة فى عصره ، والتى كانت تزاحم الأزهر فى مجال الدراسات العالية . وقد قدم المقريزى

---

(٢٨) المقريزى ، تقى الدين أحمد بن على ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، القاهرة ، مطبعة النيل ، ١٣٢٦ هـ الموافق ١٩٠٨ م ، فى أربعة مجلدات ، انظر كذلك ، الدليل الببليوجرافى .. ، مرجع سابق ، ص ص ٢٤٧ - ٢٤٩ .

لموضوع المدارس بفقرة موجزة عن معناها ودورها فى التربية الإسلامية ، وذكر منها ما يقرب من ٧٥ مدرسة .

ومن نماذج المؤلفات التاريخية ذات الأهمية البارزة كتاب ابن إياس ، كتاب تاريخ مصر المشهور ببدائع الزهور فى وقائع الدهور [٢٩] وقد عالج فيه ابن إياس باختصار تاريخ مصر فى نهاية العصر الأيوبى . وما كتبه عن العصر المملوكى حتى زمن قايتباى يغلب عليه العجلة والسرعة . على أن ابن إياس أخذ منذ بداية عهد قايتباى يسهب فى وصف الأحداث ، ويورد بالتفصيل تراجم كبار الموظفين ، وما جرى من الوفيات فى كل شهر . واشتهر فى الأجزاء المعاصرة من تاريخه بدقة الملاحظة واستقصاء الحقائق وقسوته فى الحكم على الناس وكان على جانب كبير من القدرة على النقد ، فلم يقنع بسرد الحوادث والوقائع والوفيات على نحو ما جرى عليه المؤرخون السابقون ، بل صار يشرح ويفلسف ما يجرى من الأحداث ، وشجعه على ذلك اتصاله بأعيان البلاط والسلطان . يضاف إلى ذلك ما أورده عن الإدارة المالية الفاسدة .

ويتمتع هذا الكتاب بالذات ببعض المزايا التى ينفرد بها ويتفوق بها على سائر المؤلفات التاريخية التى ترجع إلى العصر المملوكى . أهمها بالنسبة لدارسى التراث الشعبى حساسية ابن إياس فى الوصف ، وحماسه والتزامه فى تناول قضايا المجتمع ومشكلات الدولة . ثم إن هذا الكتاب يعد المصدر العربى الوحيد الذى يعالج مستهل القرن العاشر الهجرى ( السادس عشر الميلادى ) . فتناول الحكم العثمانى فى مصر بالنقد والسخرية أحياناً لإهمال مصالح المصريين ، برغم ما أحاط السيادة العثمانية من هيبة ورهبة .

وأشير فى النهاية إلى مؤلف الجبرتى ، الآثار فى التراجم والأخبار [٣٠] . وهو الآخر عمل تاريخى عظيم

---

( ٢٩ ) ابن إياس ، محمد بن أحمد بن إياس زين الدين الناصرى الجركسى الحنفى ، كتاب تاريخ مصر المشهور ببدائع الزهور فى وقائع الدهور ، بولاق ، القاهرة ، ١٣١١ — ١٣١٢ هـ . ثلاثة أجزاء . الجزء الرابع والجزء الخامس تحقيق كالة ومصطفى وسوبرنهايم ، إستانبول — ١٩٢١ — ١٩٣١ . ولد ابن إياس بالقاهرة سنة ٨٥٢هـ ( الموافق ١٤٤٨م ) ، وتوفى فى الثمانين من عمره . ينتمى إلى أسرة تركية ، وجده لأبيه واسمه إياس الفخرى كان من مماليك السلطان الظاهر برقوق ، بينما تقلد جده لأمه نيابة صفد وطرابلس وحلب . أما والده فكان من الفئة المعروفة بأولاد الناس ، التى لا يؤدى أربابها الخدمة العسكرية إلا بناء على أمر السلطان ، ويظفرون بإقطاعات صغيرة ، أو مبالغ معينة من المال تكفى لنفقاتهم . وقد انصرف ابن إياس للكتابة وتأليف التاريخ ، ونظم الشعر والزجل والمواويل والموشحات . وعاش ابن إياس متتبعاً عن كثب حوادث المجتمع الذى تقلب فيه ، وكان شديد الإحساس بما يجرى فى دولة المماليك من عوامل التداعى . انظر الدليل الببليوجرافى ، مرجع سابق ، ص ص ٤٩٣ — ٤٩٤ .

( ٣٠ ) الجبرتى ، عبد الرحمن بن حسن الحنفى ، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ، بولاق ، ١٢٩٧ هـ (١٨٧٩ — ١٨٨٠م) فى أربعة مجلدات . ولد الجبرتى فى القاهرة سنة ١١٦٨ هـ الموافق ١٧٥٤م لأسرة حبشية كانت =

الفائدة لدارس الثقافة المصرية فقد امتاز الجبرتى على سائر مؤرخى مصر العثمانية بأنه يعطى صورة كاملة للمجتمع المصرى وقتذاك ، وحرص على استقصاء الحوادث والموضوعية . ويشير إلى أنه : « لم أقصد بجمعه خدمة ذى جاه كبير أو طاعة وزير أو أمير ، ولم أداهن فيه دولة بنفاق أو مدح أو ذم مباين للأخلاق ، لميل نفسى أو غرض جسمانى » ويزخر كتاب الجبرتى بمادة وفيرة عن الطوائف المختلفة كالتجار وأرباب الحرف وأهل الذمة . ولكن لاشك أنه قد أبدى اهتماماً رئيسياً بالتاريخ وبتراجم العلماء وأبرز شخصيات المجتمع المملوكى . وكان الجبرتى شديد النقد لما حدث بمصر فى زمن محمد على ، ولا سيما السنوات الأولى من حكمه . وعينه نابليون فى الديوان الذى يتألف من أعيان البلاد ثم لقى مصرعه كما يقال بتدبير من محمد على .

ويؤلف كتاب الجبرتى تاريخاً للأحداث والوفيات . استهله المؤلف بمقدمة موجزة حتى العصر العثمانى ، وينتهى الجزء الأول بنهاية مشيخة محمد بك أبو الذهب ، واستهلت حوليات سنة ١٥٩٩ ، فظل المؤلف حتى سنة ١١٧٠ هـ يركن فى كتاباته إلى ذاكرة الشيوخ والسجلات الرسمية والنقوش الواردة على المقابر ( خاصة شواهد القبور ) ، ومنذ عام ١١٩٠ شرع أن يورد بإسهاب وصف ما يقع من أحداث. ولذا كان لكتابته قيمة وأهمية مذكرة الرجل المعاصر . هذا ولا يشك المؤرخون مطلقاً فيما اتصف به الجبرتى من استقلال فى الرأى وسلامة الحكم والتقدير فضلاً عن إدراكه ماللدقة والأمانة من مكانة ، وللمصدر الأصلى من أهمية .

ويعالج الجبرتى — فى الجزء الثالث أحوال مصر زمن الحملة الفرنسية ، وألف منه كتابه المعروف باسم مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس ، وقد طبع أخيراً بالقاهرة طبعة غير محققة . ويذكر الدليل البيليوجرافى للقيم الثقافية فى العالم العربى ماللجبرتى من فضل فى الترجمة العربية لكتاب المرادى المعروف بسلك الدور فى أعيان القرن الثانى عشر ، الذى صدر فى القاهرة ١٢٩١ ، والذى أوحى له بما أورده فى كتاب عجائب الآثار من تراجم . ولما لهذا الكتاب من أهمية فى تصوير الحياة الاجتماعية ، أفاد منه إدوار وليم لين فى حواشيه على كتاب ألف ليلة وليلة[٣١] .

= قد استقرت بالقاهرة منذ أجيال عديدة ، واشتهر أفرادها بالعلم ، وأشهرهم والد المؤرخ الجبرتى الذى كان يقوم بتدريس علم الفلك بالأزهر وكان بيته مركز التقاء العلماء ورجال الدين ، يضاف إلى ذلك أنه كان على صلة بالدوائر المملوكية العثمانية الحاكمة . وفى هذه البيئة نشأ المؤرخ عبد الرحمن الجبرتى ، محافظاً على تقاليد أسرته فى العلم ، واتصل بالبكوات المماليك ، وشاهد ما وقع بمصر من أحداث زمن العثمانيين والحملة الفرنسية ومحمد على . انظر ، الدليل البيليوجرافى . . ، مرجع سابق ، ص ص ٥٠٨ — ٥٠٩ .

( ٣١ ) انظر الدليل البيليوجرافى . . . ، مرجع سابق ، ص ٥٠٩ .

## خامسًا : المؤلفات الجغرافية

وبديهى أن الأعمال الجغرافية ، خاصة الكلاسيكية منها ، قد ساهمت بدور بارز فى إثراء ثقافة المتعلمين من الشعوب الأخرى ، وأفادت علم الاجتماع والأنثروبولوجيا فى مراحل نشأتهما الأولى . وهى ملاحظة تصدق على نشأة هذين العلمين فى أوربا ، تمامًا كما تصدق على بدايتهما المبكرة فى العالم العربى والإسلامى[٣٢]. ذلك أن المؤلفات الجغرافية تحفل بمادة غنية كل الغنى عن ثقافة الشعوب التى تعرض لها ، ومقومات حياتها الاجتماعية ، وعاداتها وتقاليدها ( خاصة غرائب تلك العادات ) ، والأقسام البشرية الأساسية التى تنقسم إليها ، وهكذا .

ومن أشهر نماذج المؤلفات الجغرافية فى التراث العربى كتاب اليعقوبى : كتاب البلدان[٣٣] . واليعقوبى جغرافى مؤرخ . ولد ببغداد ، وطاف بكثير من بلاد العالم الإسلامى فزار أرمينيا وخراسان والهند وفلسطين ومصر والمغرب . وله كتابان أحدهما تاريخ اليعقوبى فى جزأين ، وهو يهتم فيه بالأثنوجرافيا إلى جانب التاريخ ، والآخر كتاب البلدان الذى ألفه حوالى سنة ٢٧٨ هـ الموافق ٨٩١ م . وقد جمع فيه اليعقوبى ما عرفه بنفسه من أحوال البلاد الإسلامية فى عصره نتيجة لأسفاره الطويلة . وقد حدد منهج الكتاب فى مقدمته فقال : « وذكرت أسماء الأمصار ، والأخبار والكور ، وما فى كل مصر من المدن والأقاليم والطساسيج ، ومن يسكنه ويغلب عليه ويترأس فيه من قبائل العرب وأجناس العجم ، ومسافة ما بين البلد والبلد والمصر والمصر . . . ومبلغ خراجه ، وسهله وجبله ، وبره وبحره ، وهوائه فى شدة حره وبرده ، ومياهه وشربه » ومن ثم كان كتابه جديداً فى عرضه . ويعده الجغرافيون من أمهات الكتب لأنه غير منقول من كتاب آخر وإنما يعتمد على الدراسة الميدانية . وقد بدأه بدراسة مستفيضة شملت نحو ربع الكتاب لبغداد وسر من رأى كما كانتا فى عصره « لأنهما مدينة الملك ودار الخلافة » . ثم انتقل إلى وصف بلاد المشرق وهى فى اصطلاحه بلاد فارس شرقى العراق إلى تركستان ، ثم تناول بلاد العرب فالشام فمصر والنوبة فالمغرب إلى الأندلس . ويعنى اليعقوبى بطرق المواصلات وطول المراحل . كذلك يهتم بالجوانب الإحصائية وخاصة ما يتصل منها بالخراج ، كما يولى عناية خاصة للعناصر الثقافية ، فقيمة الكتاب الأثنوجرافية حقيقة يجمع عليها الجغرافيون

( ٣٢ ) هذا وقد أفرد الدكتور أحمد الخشاب فى أكثر من مؤلف من مؤلفاته دور الجغرافيين العرب فى إثراء علم الأنثروبولوجيا و إثراء الفكر الاجتماعى بصفة عامة ، انظر على وجه الخصوص كتابه : التفكير الاجتماعى . دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٠ . خاصة ص ص ١٦٧ — ٢١٠ .

( ٣٣ ) اليعقوبى ، أبو العباس أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح ، كتاب البلدان ، طبعة ليدن Leiden ، دار نشر بريل ، ١٨٩٢ م . ويمثل هذا الكتاب القسم الثانى من المجلد السابع من المكتبة الجغرافية العربية التى نشرها دى جويه ( من ص ٢٣٢ إلى ص ٣٧٣ ) . توفى اليعقوبى فى سنة ٢٨٤ هـ الموافق ٨٩٧ م ، وقيل فى سنة ٢٩٢ هـ الموافق ٩٠٥ م . انظر كذلك الدليل الببليوجرافى . . . ، مرجع سابق ، ص ص ٥٥١ — ٥٥٢ .

والاجتماعيون على السواء . وينفرد اليعقوبى بذكر كثير من المعلومات التى لا نجدها فى المصادر السابقة أو المعاصرة ، ونزعة المؤلف العلمية التحليلية واضحة على طول الكتاب ، ولهذا فقد خلا كتابه من الحديث عن العجائب التى كان يهتم بها كثير من أقرانه .

ولا يمكن أن يتسع المقام بطبيعة الحال لاستعراض أبرز المراجع الجغرافية ذات الاهتمام الأثنوجرافى والأثنولوجى ، ولكننا نعتقد أن دارس التراث الشعبى المصرى لا يمكنه الاستغناء عن مرجع جغرافى هام يرشده إلى مواقع البلاد المصرية وتواريخها وأهم المراجع التى تحدثت عنها ، ذلك هو كتاب محمد رمزى القاموس الجغرافى(٣٤) . وكان محمد رمزى قد بدأ حياته موظفاً بإدارة الخزينة بوزارة المالية ثم التحق بوزارة الداخلية بوظيفة معاون إدارة ، ثم اشتغل بمراقبة الأموال المقررة وساعده تنقله المتواصل فى ريف مصر وصعيدها على أن يحقق تاريخ تكوين البلاد المصرية وأسماء مواقعها ، وله كثير من التعليقات المفيدة التى نشرتها الصحف والمجلات عن أسماء البلاد والشوارع والأماكن الأثرية .

ألف محمد رمزى القاموس الجغرافى للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥ ، وقسمه إلى قسمين : القسم الأول القرى المندرسة وما آلت إليه كل قرية ومكانها على الطبيعة الآن . والقسم الثانى ويقع فى أربعة أجزاء ويتناول القرى الحالية من قديمة وحديثة مرتبة على الحروف الهجائية فى أقاليمها ، وموضع كل بلد فى هذه الأقاليم حسب التقسيم الجغرافى الحالى . ويتناول الجزء الأول المحافظات ومديريات القليوبية والشرقية والدقهلية ، والثانى مديريات الغربية والمنوفية والبحيرة ، والثالث مديريات الجيزة وبنى سويف والفيوم والمنيا ، والرابع مديريات أسيوط وجرجا وقنا وأسوان ومصلحة الحدود ( يلاحظ القارئ بالطبع أن هذه التقسيمات حسب التقسيم الإدارى قبل نظام الإدارة المحلية الذى بدأ منذ عام ١٩٦٠ ) . والكتاب عظيم الأهمية لمن يريد دراسة الجغرافية التاريخية لمصر ، والتقسيم الإدارى فيها وتطوره من أقدم العصور حتى الوقت الحاضر .

## سادساً : الكتب الأدبية والأعمال الأدبية الشعبية

والمؤلفات التى تقع فى هذه الفئة عديدة ومنوعة أشد التنوع . ويمكن القول بأنها تنقسم بصفة عامة إلى أعمال ذات طبيعة أدبية تضم العديد من القصص والأمثال والنوادر من بين ما تضمه من ألوان الأدب أو النقد أو غيره . وتصور من بين ما تصور مجالس وحلقات السمر والمغانى وما إلى ذلك .

أما النوع الثانى فهو أعمال أدبية شعبية استطاعت أن تجد طريقها إلى المطبعة . ونجد من هذا النوع بعض المواويل ، والسير الشعبية ، والأناشيد ، والنكت ، وغير ذلك من الأنواع الأدبية الشعبية

---

( ٣٤ ) محمد رمزى ، القاموس الجغرافى للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥ ، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٥٣ - ١٩٦٣ ، فى قسمين الأول فى مجلد واحد ( ١٩٥٣ - ١٩٥٤ ) ، والثانى فى أربعة مجلدات ( ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ ، ١٩٥٨ ، ١٩٦٠ ، ١٩٦٣ ) . انظر كذلك الدليل الببليوجرافى . . ، مرجع سابق ، ص ٥٤٤ .

المتداولة أو التى كانت فى التداول منذ فترة وجمعت وطبعت لسبب أو آخر .

ويضم النوع الثالث من هذه الأعمال الأدبية بعض الأعمال الأدبية الرسمية ( الراقية ) التى يؤلفها أهل الأدب الرسمى من قصة ، ورواية وغير ذلك . ويستعين أولئك الأدباء بذخيرة من المادة الشعبية تمثل الخلفية التى تدور فيها أحداث أعمالهم الأدبية ، أو تدخل بشكل عضوى فى بناء العمل الأدبى الذى يقدمونه لقارئهم المثقف . وسأحاول فيما يلى أن أقدم نماذج لهذه الأنواع الثلاثة :

يأتى على رأس النوع الأول من الأعمال الأدبية بالمواصفات التى عرضتها هنا كتاب الأغانى للأصفهانى (٣٥) . فلا يختلف اثنان على أهمية هذا الكتاب بالنسبة لتصوير الحياة الاجتماعية فى العصر العباسى خلال الفترة التى عاصرها الأصفهانى . ويدور الكتاب حول الأغانى التى كانت شائعة فى ذلك العصر ومؤلفيها ومغنيها وأنسابهم وحياتهم . وأحاط كل ذلك بغلاف سميك من وصف الحالة الاجتماعية وحياة الناس فى تلك الفترة .

وقد اهتم الأصفهانى بعدد كبير من فنانى وشعراء عصره الذين انتشروا بين طبقات الناس فى العراق انتشاراً كبيراً ، وكذلك فى الأقطار الإسلامية الأخرى . وكان الذى يتعرض لهذه الناحية لا بد وأن يصف أحوال المجتمع بأكمله لأنه كان من بين الفنانين والمغنين عدد ضخم من الجوارى والإماء والموالى ، وكانوا يشكلون طبقة اجتماعية مهمة فى تلك الفترة . ومما يزيد فى أهمية هذه الطبقة أنها كانت تضم عدداً كبيراً من العناصر غير العربية الأصل والتى قامت الدولة العباسية على أكتافها ، حيث نعلم أن الدولة فى تلك الفترة كانت تعتمد على العناصر الفارسية والتركية وغيرها . وقد سيطرت تلك العناصر من الموالى والعبيد على مقدرات الدولة فى تلك الفترة وسيطر الجوارى على ساكنى القصور من الخلفاء والأمراء . وقد عالج الأصفهانى أحوال تلك الطبقة بما أورده من أخبارها .

وقد ذكر الأصفهانى كثيراً من المعلومات عن الملابس والأزياء الخاصة بالمغنين وغيرهم من المشتغلين بالفنون ، كما تحدث عن كثير من عادات عصره ، وصور مجالس الطرب والغناء . والملاحظ أن كثيرين من المستشرقين — كآدم ميتز Metz على سبيل المثال — قد اعتمدوا على المعلومات التى أوردها الأصفهانى خلال تصويرهم للحياة الاجتماعية فى العصر الإسلامى . والواقع أن دارس التراث الشعبى المهتم بتاريخ حضارة تلك الفترة يجد بين ثنايا كتاب الأغانى معلومات وفيرة تعطيه صورة حقيقية عن كل جوانب موضوعه . فهذا الكتاب — كما يؤكد الدليل الببليوجرافى بحق — وإن كان يدور حول الأغانى ، إلا أنه سجل قيم للحياة الاجتماعية ولثقافة ذلك العصر (٣٦) .

---

( ٣٥ ) الأصفهانى ، على بن الحسين بن محمد بن أحمد القرشى ، كتاب الأغانى ، القاهرة ، مطبعة التقدم ١٣٢٣ هـ الموافق ١٩٣٤ م ، فى ٢١ مجلداً . وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها طبعة بولاق سنة ١٢٨٥ هـ ، وطبعة ليدن سنة ١٨٨٨ م . انظر كذلك الدليل الببليوجرافى . . . ، مرجع سابق ، ص ص ٢٠٤ — ٢٠٥ وكذلك ص ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

( ٣٦ ) انظر الدليل الببليوجرافى ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥.

أما النموذج الثانى لهذا النوع من المدونات فنختار له كتابًا يعد فى الواقع أحد كتب اللغة ، ولكنه غنى إلى أبعد حد بالمادة التى تفيد دارس التراث الشعبى ، وذلك هو كتاب المخصص لابن سيدة[٣٧] . فالمخصص من معجمات المعانى ، سار فيه على نمط لم يسبق إليه . فبدأ كتابه بخلق الإنسان ، وما يتعلق بحمله وولادته ورضاعه وصفة أعضائه فى تفصيل وتبويب ، كما تناول القول فى نعوته وأخلاقه وطباعه ، وحركاته وجماعاته وأشباه ذلك . وخصص كتاباً بعده للنساء ونعوتهن الخلقية ، وكتاباً للباس ، وآخر للطعام وللسلاح ، وكتابًا للخيل ونحوها . ثم تكلم عن الحيوان بمختلف أنواعه من الإبل والغنم والدواب والهوام والطير .

وبعد أن فرغ من الحيوان تناول الأنواء والسماء والفلك وما يتعلق بها والأيام والليالى والرياح والسحاب والمطر ، وأدواته ونحو ذلك . ثم ساق القول فى ضروب الأرض وجبالها ووديانها وما ينبت فيها ، ثم تكلم على النبات فى تفصيل واسع . ثم تكلم عن تصرفات البشر ومشاعرهم وعلاقة بعضهم ببعض ، والمعاملات المادية والمعنوية ، ثم ساق بعض الخصائص اللغوية كالمكنيات والمنبيات والمثنيات ، وكلاماً فى النسب والإضافة . . . إلخ من المسائل الصرفية والفروق اللغوية ، ثم ختم الكتاب باشتقاق أسماء الله .

ومن النماذج الأخرى كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة[٣٨] قسمه صاحبه إلى عشرة كتب جمع فى كل كتاب منها ما يتصل به من تاريخ وأدب وأحداث وأعلام ولغة وأخلاق وحكم . فالكتاب حافل بالنصوص من القرآن الكريم والشعر المختار والنثر والحكم المنقولة من العرب والهنود والفرس والتوراة والإنجيل . وبه كثير من النوادر والمزاح والفكاهة[٣٩] .

---

(٣٧) ابن سيدة ، أبو الحسن على بن إسماعيل ، المخصص ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، من ١٣١٦ — ١٣٢١ﻫ فى سبعة عشر مجلداً . من علماء الأندلس ولد وتوفى بها عام ٤٥٨ ﻫ عن نحو ستين عاماً . ومن مؤلفاته : كتابه المحكم ، وهومعجم لغوى جامع كبير طبعت منه ثلاثة أجزاء بالقاهرة ، وكتاب الأنيق فى شرح الحماسة فى ستة مجلدات ، انظر مزيداً من التفاصيل فى الدليل الببليوجرافى للقيم الثقافية العربية ، مرجع سابق ، ص ص ٢٥٧ — ٢٥٨ .

(٣٨) ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم ، عيون الأخبار ، مطبعة دار الكتب بالقاهرة ، فى أربعة مجلدات بدأ صدورها من سنة ١٣٤٣ ﻫ الموافق ١٩٢٥ م . كما طبع فى فايمار Weimer بألمانيا سنة ١٨٩٨ تحت إشراف بروكلمان :

(٣٩) وهذه الكتب العشرة هى :

١ — كتاب السلطان .

٢ — كتاب الحرب .

٣ — كتاب السؤدد .

٤ — كتاب الطبائع والأخلاق ، وبه حديث عن تشابه الناس فى الطباع ، وعن مساوئ الأخلاق ونوادر الحمق . . . إلخ .

٥ — كتاب العلم .

٦ — كتاب الزهد .

أما الكتاب الذى يمثل همزة وصل بين النوعين الأول والثانى من الأعمال الأدبية والأدبية الشعبية فهو مجمع الأمثال للميدانى (٤٠). واضح من عنوان الكتاب أنه يجمع للأمثال التى كانت متداولة عند العرب ولذلك فهى لا تعد شعبية إلا بتحفظات معينة ليس هذا هو مجال الخوض فيها . ولكنه مرجع لا يمكن أن يستغنى عنه دارس الأدب الشعبي بعامة ، والأمثال الشعبية بوجه خاص .

ومنهج الميدانى فى هذا الكتاب هو أن يذكر مع كل مثل من أمثال العرب التى يوردها ما لابسه من الأحداث ، وما يتصل به من اللغة والأدب والأخبار . ولذلك يعد هذا الكتاب سجلاً لكثير من عادات العرب وأخلاقهم وحوادثهم وأخبارهم وأسمائهم وأشعارهم وقصصهم المتصلة بهذه الأمثال .

بعد ذلك انتقل إلى عرض بعض النماذج الممثلة للنوع الثانى من المؤلفات الأدبية ، وهى التى تمثل النصوص الشعبية المنشورة أو المخطوطة . وسأعرض فيما يلى لبعض النماذج مصنفة حسب الأنواع الشعبية :

١ — أخرجت المطابع العربية وما زالت تخرج عدداً كبيراً من السير الشعبية نذكر منها سيرة الزير سالم الكبرى (٤١) ، وسيرة الهلالية (٤٢) وغيرها .

---

= ٧ - كتاب الإخوان وبه حديث عن اختيارهم وواجب الصديق على صديقه والزيارة والمعانقة والوداع والتهادى والتهانى والعتاب . . إلخ .

٨ - كتاب الطعام وبه كلام فى الأطعمة الطيبة وأنواعها والخبيثة وأصنافها ، وآداب الأكل ، وأخبار الأكلة والمنهومين ، وأخبار البخلاء ومضار الطعام وفوائده . . . إلخ .

١٠ - وكتاب النساء وهو يتحدث عن اختلافهن فى أخلاقهن وخلقهن وما يستحسن فى الزوجات ومايكره ، وعن الجمال والقبح والمهور وسياسة النساء ومعاشرتهن .. إلخ . انظر مزيداً من الدليل الببليوجرافى ، مرجع سابق ، ص ص ٤١١ — ٤١٣ .

(٤٠) الميدانى ، أبو الفضل بن محمد بن أحمد النيسابورى ، مجمع الأمثال ، المطبعة الخيرية القاهرة ، سنة . ١٣١ هـ الموافق ١٨٩٢ م . فى مجلدين وعلى هامشه جمهرة الأمثال لأبى هلال العسكرى ، يحتويان على نيف وستة آلاف مثل ، فى ثمانية وعشرين باباً مرتبة ترتيباً هجائيًّا بعدد حروف الهجاء ، مضافاً إليها باب عن أيام العرب والإسلام ، وآخر عن كلام النبي والخلفاء الراشدين . انظر الدليل الببليوجرافى . . ، مرجع سابق ، ص ص ٤٤٦ — ٤٤٧ .

(٤١) قصة الزير سالم الكبرى . أبو ليلى المهلهل . صاحب الأشعار البديعة ، والوقائع المهولة وحربه مع البسوس وماجرى له فى تلك الأيام مع ملوك التبابعة وفرسان الصدام من الحروب والوقائع التى تطرب القارئ وتلذ السامع . مكتبة ومطبعة محمد على صبيح — القاهرة ، ب . ت .

(٤٢) ديوان مصر الكبير ، ومنام الملك المقدام وتفكيكه وكلام التجيدى ورحمة الهوارى وبرهون الساحر وما جرى للأمير دياب والأمير أبو زيد وارتحال العرب من بلبيس إلى الهصهيص بالتمام والكمال والحمد لله على كل حال ، مكتبة الجمهورية العربية المتحدة ، الأزهر ، القاهرة ، بدون تاريخ . ١٦٠ صفحة .

٢ – كما نشرت وما زالت تنشر أعداداً كبيرة من الحكايات الشعبية ، لا يمكن أن يخصها أى باحث للحصر ، وقد تضمنت ببليوجرافيا الإنتاج العربى للفولكلور التى صدرت بإشرافنا أعداداً كافية منها ، أختار منها النماذج التالية :

– قصة فتوح البهنسا الغراء ( وما وقع فيها من عجائب الأخبار وغرائب الأنباء على أيدى الصحابة والشهداء وأكابر السادة من ذوى الآراء رضى الله تعالى عنهم . . ) مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة . ب . ت .

– قصة فضلون العابد رضى الله عنه ، ( وهى قصة عجيبة تبسط القارئ وتشرح صدر السامع بالتمام والكمال ) ، مكتبة الجمهورية العربية ، الأزهر ، القاهرة ، ب . ت .

– قصة سعد اليتيم وما جرى له من غرائب الأحوال. مكتبة الجمهورية العربية ، الأزهر ، القاهرة ب . ت .

– قصة جانشاه ابن الملك طغميوس ( وما جرى له مع القرود وزواجه بالملكة شمسة بنت ملك الجان ) مكتبة الجمهورية العربية ، القاهرة ، ب . ت .

– قصة التاجر مع العفريت ( والثلاثة مشايخ وماجرى لهما من العجائب والغرائب ويليها قصة الحمار والثور مع صاحب الزرع ، وقصة البنات مع الجان ) ، مكتبة الجمهورية العربية ، والأزهر ، ب : ب .

– محاسن الدور فى قصة العنب والحجر ، ( ويليها قصة السيدة مريم وقصة الثعبان فى الغار ) ، المكتبة الملكية ( وهى التى أصبحت فيما بعد مكتبة الجمهورية العربية – لصاحبها عبد الفتاح عبد الحميد مراد ) القاهرة . ب. ت.

– قصة القاضى على الحرامى ( وقصة الجمل والغزالة ويليها ديوان أحمد بن عروس لما تاب الله عليه ) ، مكتبة الجمهورية العربية ، القاهرة ، ب . ت .

– قصة الأميرة خضرة الشريفة ( وما جرى لها فى بلاد النصارى وكرامة السيد البدوى حين أتى بها ) ، مكتبة الحاج إبراهيم مصطفى تاج وولده ، طنطا . ب . ت .

ويمكن للقارئ أن يرجع إلى ببليوجرافيا الفولكلور العربى حيث يجد أعداداً أكبر من هذه النماذج .

٣ – ومن المواويل أعداد ضخمة وجدت طريقها إلى المطبعة فى كتيبات فى حجم الملزمة أو الملزمتين ( ١٦ أو ٣٢ صفحة ) أورد منها النماذج التالية :

– كتاب رضاء النفوس لفنان سرموس ( وبه موال صالح وصالحة ) تأليف الحاج وصال على السيد متولى ، مكتبة تاج ، طنطا ، ب.ت.

– نور الفن ، ( وبه موال بهلول وسميرة ، وبه حكم ابن عروس ، والمواويل الجديدة لمحمد طه والأغانى البلدية ) ، تأليف على فتحى على ، مكتبة تاج ، طنطا .ب . ت[٤٣] .

– كتاب الفنون اللطيفة ( وبه موال نجاح وشريفة ) ، تأليف الحاج وصال على السيد متولى ، مكتبة تاج بطنطا ، ب . ت .

٤ – أما الأدب الدينى الشعبى من أغانى دينية ، وابتهالات ، وتواشيح ، وقصص الأولياء وكراماتهم . . . إلخ فهى الأخرى بالغة الوفرة . والمعروف أن الكميات التى تباع منها فى موالد كبار الأولياء (كالسيد البدوى ، والدسوقى ، والسيدة زينب . . . إلخ ) ضخمة جداً . مع العلم بأن سوق الكتب فى الموالد لا يقتصر بالطبع على هذا النوع من الكتب ، ولكنه يشمل كافة الأعمال الأدبية الشعبية ( خاصة تلك المكتوبة بلغة تمثل مزيجاً من اللغة الفصحى واللغة العامية ) ، وكتب السحر ، والوصفات الطبية الشعبية . . . إلخ . وكانت تلك الموالد هى المناسبات الرئيسية التى كنا نحصل من خلالها على كل تلك الأنواع المتعددة من المؤلفات الشعبية . وحديثى عن سوق الكتب فى الموالد لا ينصب على السرادق الرسمى الذى تقيمه المكتبات الكبرى ، والذى يخضع لإشراف وزارة الثقافة ، فالكتب التى تباع فى ذلك السرادق لكبار الناشرين معظمها من الإنتاج الفكرى الرسمى ، وليس الشعبى . أما تجار هذه الأنواع الشعبية من الكتب فهم أفراد يتناثرون فى أرجاء الموالد ، داخل المساجد ، أو على أبوابها ، وبالقرب من حلقات الذكر وهكذا وهم يعرفون عملاءهم ، وعملاؤهم يعرفونهم .

ومن الأدب الدينى الشعبى أورد النماذج التالية :

– كرامات وأوراد القطب النبوى السيد الشريف العلوى السيد أحمد البدوى كما رواها العلماء

---

( ٤٣ ) ويتضمن هذا الكتيب عدداً من مواويل الفنان محمد طه التى أنشدها فى بعض المناسبات السياسية والعامة نذكر منها : –

– موال شعب العراق .

| | |
|---|---|
| شعب العراق راق من بعد موت قاسم | لو حكمونى عليه لكنت ليه قاسم |
| ياما يتمت أطفال وشباب حلوين يا قاسم | وعاد السلام لعبد السلام عارف . |

وموال ثورة العلم .

وموال عن حرب اليمن

وموال عن تأميم القناة

وموال عن إنجازات الثورة فى عشر سنوات ( بمناسبة يوليو ١٩٦٢ )

وموال عن السد العالى ، وأغانى أخرى خفيفة على وزن الأغانى الشائعة آنذاك لكبار المطربين .

والمؤرخون والمعاصرون ، تأليف أحمد عز الدين عبد الله خلف الله ، القاهرة ، ١٩٦٢ — .

— غاية الأمنيا المسمى قرعة الأنبيا للنبي دانيال عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام ، مكتبة الجمهورية العربية ، القاهرة ، ب . ت .

— قصة الجمل والغزالة ومعجزات النبي صلى الله عليه وسلم ، ( ويليها وصية المصطفى للإمام على كرم الله وجهه ، ومعهما قصيدة الشيخ عليش المشهورة ) ، مكتبة الجمهورية العربية .

— قصة قميص النبي صلى الله عليه وسلم مع الأعرابى ، ( ويليها قصة الأعرابى ووفاة أبى بكر الصديق . . ) ، نفس الناشر .

— قصة خاتم الإمام على كرم الله وجهه ، نفس الناشر .

— قصة سيدى أحمد البدوى ( البحر العاج المتلاطم بالأمواج القطب النبوى الشريف العلوى باب النبي ودليل الحج أبا الفتيان سيدى أحمد البدوى رضى الله عنه وهي تشتمل على ولادته الشريفة وما ظهر فيها من الكرامات الباهرة وعلى تخليصه الأسير واجتماعه بالثلاثة الأقطاب سيدى إبراهيم الدسوقى وسيدى عبد القادر الكيلانى وسيدى الرفاعي وفيها شيء كثير من كراماته وكرامات الأقطاب المذكورين رضى الله عنهم . . . ) ، لنفس الناشر .

— قصة سيدى إبراهيم الدسوقى ( وما جرى من العجائب والغرائب والكرامات ) نظم ولى الله المجذوب الشيخ طاهر بن يعقوب ، لنفس الناشر .

— قصة سيدى أحمد البدوى مع فاطمة بنت برى وماجرى بينهما من غرائب الأحوال . . . : لنفس الناشر .

— ( من الأدب المسيحى )

رواية نزهة النفوس ( فى سيرة الملك أرمانيوس . أمه عمته وأبوه خاله ) طبع بالصور على حساب مكتبة مارجرجس عن النسخة الأصلية للقمص عبد المسيح سليمان . تأليف الأرشن أبو السعد الأبوتيجى ، القاهرة ١٩٦٢ ( ٤٨ صفحة ) وهى منظومة بلغة فصحى ركيكة مختومة بتعليق عنوانه : مغزى هذه الرواية ( التقوى — الطمع — الزنا — الضمير ) .

ومن الأدب المسيحى أيضاً :

— كتاب الخولاجى المقدس القداسان وبه باب للألحان .

— شعر عجائب وميمر بطل الشهداء مارجرجس .

— الكنز الثمين فى مدح الشهداء والآباء القديسين .

— تعذيبات الشهيدة دميانة ومدائحها ومعها عجائب الملاك ميخائيل .

ـ عجائب أم النور فى خلاص متياس الرسول .

ـ كتاب جميع المدائح على أشكالها وغيرها .

وجميعها من نشر مكتبة مار جرجس ، شبرا ، القاهرة .

٥ ـ هناك كذلك طائفة غير قليلة من الأعمال الفكاهية التى تتكون من قصص خفيفة ، أو نوادر عن بعض الشخصيات الشهيرة فى هذا الباب وأبرزها جميعاً شخصية جحى ، وكذلك نكت مرصوصة الواحدة بعد الأخرى . . إلخ . ومن نماذج هذا النوع :

ـ مائة حكاية وحكاية مضحكين للغاية ( يحتوى على حكايات لطيفة ونوادر ظريفة ) ، مكتبة الجمهورية العربية ، الأزهر ، القاهرة .

ـ غرائب الأقوال فى الحكايات والنوادر والحواديت والفوازير والأمثال ، لنفس الناشر .

ـ اضحك على مهلك أو مضحكات آخر موضة ( يحتوى على نكت اشمعنى الهزلية ونوادر فكاهية وحكايات مسلية . . . ) ، لنفس الناشر .

ـ نوادر ومضحكات الخوجة نصر الدين الشهير بجحا ، جحا وحماره . لنفس الناشر .

هناك فى النهاية النوع الثالث من الأعمال الأدبية ، وهى كما أشرت ليست أعمالا شعبية بأى مقياس من المقاييس ، ولكنها جزء من الإنتاج الفنى للأدباء الرسميين ( المثقفين ) هى إذن فن مثقف حرص صاحبه على أن يضمنه صوراً لبعض البيئات الاجتماعية التى اختلط بها وعرضها وانجذب إليها .

وهنا يجب أن نفرق على الفرق على الفور بين المادة الشعبية التى يستخدمها الروائيون وكتاب الدراما والشعر لأغراض فنية ، وبين المادة الشعبية التى ترد فى المصادر الأخرى التى أشرنا إليها فيما سبق ، وسترد الإشارة إلى بعضها فى الفقرات التالية فالتراث الشعبى الذى يرد فى سطور العمل الأدبى يأتى فى صورة مختلفة تماماً عن صيغته الشفاهية المتداول بها بين الناس . كما أن صورة الممارسة الشعبية التى يتوقف عندها صاحب العمل الأدبى الرسمى ليس من الضرورى ـ ولا من المتوقع ـ أن تتطابق فى تفاصيلها وجزئياتها مع الصورة المعروفة بها عند الشعب . هناك إذن فرق فى النوع وليس فى الدرجة . فالقصة الشعبية أو الأغنية أو الموال الذى يرد فى كتيب شعبى من الكتيبات التى أشرنا إليها . يكون منقولا بطريقة غير دقيقة عن النص الأصلى فى صورته الشفاهية ، ولكنه لا يختلف عن هذا النص الشفاهى بطريقة جذرية أما الأديب المبدع فإنه يقوم ويطور شخصيات ذات دافعية خاصة ، ويصور مواقف وانفعالات معينة قد تختلف وقد تتفق مع واقع الممارسة الشعبية ، ولكنها تستهدف فى كل الأحوال خدمة البناء الدرامى أو الموقف الفكرى الذى يحاول تقديمه لقارئه .

وهناك أكثر من سبيل تنفذ من خلاله المادة الشعبية إلى عقل الأديب وقلمه . ويشير ريتشارد دورسون إلى دراسة استكشافية أجراها عالم الفولكلور أرثر بالمرهدسون A.P. Hudson أرسل فيها رسائل لعدد من كتاب جنوب الولايات المتحدة يسألهم فيها عن مصدر المواويل التى استخدموها فى أعمالهم الأدبية ، واستخلص من إجاباتهم السبل التالية(٤٤) :

١ — استعمل بعضهم المواويل القصصية التقليدية التى تعودوا سماعها فى بيئتهم المحلية .

٢ — جمعوا بأنفسهم بعض المواويل القصصية كاملة ، وأخذوها كما هى أوعدلوا فى بعض الجزئيات التى وردت فى النص الشفاهى .

٣ — استعاروا بعض نصوص المواويل القصصية التى وردت فى مجموعة فرانسيس جيمس تشايلد F.G.Child المنشورة(٤٥) .

وهكذا نجد أن الأدب الشعبى الشفاهى ، — أو المطبوع — يمكن أن يستهوى الأديب ، فيأخذه ، وقد « يهذبه » ويقدمه فى شكل أدبى رفيع ، أو فى سياق درامى يصنعه له . وتعتبر ملاحم هوميروس الشعبية خير دليل على ذلك . أما الممارسات والعادات الشعبية فتكون فى العادة ثمرة انطباع شخصى مباشر، واحتكاك حى خلاق بين الأديب وإحدى البيئات الشعبية .

لكل هذا لا نستطيع أن نطلق ببساطة تعميمات عامة عن علاقة التراث الشعبى بالأعمال الأدبية « الراقية » أو الرسمية . ولكن كل ما نستطيع أن نؤكده أن العلاقة ليست مباشرة بحال من الأحوال ، فالعمل الأدبى يظل دائماً مصدراً ثانوياً بالنسبة لدارس الفولكلور . وعليه أن يقترب منه بكثير من الحس النقدى والحذر والانتقاء .

ومن الأعمال الأدبية العربية التى تمثل أهمية خاصة للباحث المصرى تصوير نجيب محفوظ للطبقة الوسطى المصرية فى ثلاثيته التى عاشت جزءاً حياً من تاريخ مصر الحديث على امتداد ثلاثة أجيال ( فيما بين أواخر الحرب العالمية الأولى وأواخر الحرب العالمية الثانية ) . ويجب ألا نتصور أن نجيب محفوظ يقدم لنا فى هذا العمل تأريخاً لإحدى مراحل تطورنا الاجتماعى والثقافى ، وإنما هو يصور بعض قضايانا الفكرية والإنسانية من وجهة نظر بعض الأسر المنتجة إلى الطبقة الوسطى . ومن خلال الأحداث المتصارعة فى نحو ألف وخمسمائة صفحة تبرز شخصية المثقف البورجوازى كما تبرز الطاقة الثورية الخلاقة التى تستهدف السلام والاشتراكية والديموقراطية .

---

(٤٤) ريتشارد دورسون ، الفولكلور والحياة الشعبية ، مرجع سابق ، ص ، ٤٧١ .

(٤٥) Francis James Child, The English and Scottish Popular Ballad, 6 Vols., 1882-1898.

عن الموال القصصى انظر ترجمة كتاب دورسون ، نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، حاشية رقم ٣٤ ، ص ٣٦ .

ومن النماذج الأخرى تصوير محمد حسين هيكل لبعض ملامح البيئة الريفية فى مصر بين الحربين فى روايته الشهيرة «زينب» . ومع أن القصة من النوع الرومانسى الذى كان سائداً فى عصر المؤلف ، إلا أنها تضم صوراً واقعية للبيئة الريفية رسمت بخيال شعرى جميل ( هذه الصور عن حياة المؤلف الأولى فى قريته كفر غنام مركز السنبلاوين مسقط رأسه وبين المنصورة حيث المدرسة ) .

أما النموذج الفريد فى هذا الباب ، والذى أعتقد أنه يمثل طرازا رائداً من نوعه ، ويستأهل منا وقفة متأنية ، فهى رواية أيام الإنسان السبعة لعبد الحكيم قاسم[٤٦] . وهى تحكى قصة فتى مصرى نشأ فى بيئة ريفية ، قادته أحداث الرواية إلى حياة المدينة . وليس يعنينا البناء الدرامى لهذا العمل الأدبى ، كما أننا لسنا أهلا لذلك بحكم التخصص . ولكن اللافت للنظر احتواء هذا العمل الأدبى على عدد هائل من الصور والنصوص الشعبية التى تتصل بمختلف جوانب الحياة الشعبية للقرية التى تجرى فيها أحداث الفصول الأولى ، ثم للمدنية فيما بعد . والواقع أن قوة التصوير وحرارته ودقته تكاد تجعل من هذا الوصف صورة سينمائية حية كاملة المعالم للممارسة الشعبية فى تجسدها الواقعى وهى وإن لم تفد — فى بعض جزئياتها — الباحث الفولكلورى ، إلا أنها تمنحه ولا شك ثقافة وخبرة بالممارسة موضوع الحديث ، على نحو يكاد يقترب من مستوى الخبرة المباشرة . فمثل هذه الصور عظيمة الفائدة لدارس التراث الشعبى أيًّا كان هدفه من الرجوع إليها ومناقشتها .

وأسوق فيما يلى بعض نماذج المادة التى أعنيها والتى يحويها الكتاب :

١ — وصف إحدى العمليات السحرية : ( أحد شخوص الرواية أصابه مرض نفسى ) : « . . . وجلس القرفصاء على ظهر الفرن فى الغرفة المظلمة فى قاع الدار ، ولا تبرئه أحجبة الكاتبين ولا وصفات العارفين ، إلى أن هبط القرية شيخ سبقته شهرة عريضة فى معالجة الأرواح التى تعمر الأجساد . وجاءت به الأم إلى ابنها ، ومكث الشيخ فى الدار شهوراً ، قال إن العراقى ( هذا الشخص المريض ) قد عمل له عملا عويصاً مكتوباً على ذرات الردة ، وأن الردة التى كتب عليها قد نثرت على أركان الدنيا الأربعة ، وأنه لا سبيل إلى إفساد هذا العمل إلا إذا جمعت الردة المشئومة وأحرقت . وأن ذلك عمل شاق سوف يقوم به أعوان الشيخ وخدامه من الجن الصالحين . . . وفى كل صباح كان يأتى بقليل من الردة ليقول هذا جمع من العراق ، هذا جمع من الحجاز ، والأيام تمر ، وهو جالس متربعاً على ظهر الفرن لا يفطر إلا بالفطير والعسل ، ولا يتغذى إلا باللحم والطبيخ . وفى كل آن يطلق بخورا ويكتب أوراقاً تكلف مبالغ كبيرة . . . »[٤٧] .

---

( ٤٦ ) عبد الحكيم قاسم ، أيام الإنسان السبعة ، رواية مصرية ، سلسلة كتابات جديدة ، صادر عن دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

( ٤٧ ) عبد الحكيم قاسم ، أيام الإنسان السبعة ، مرجع سابق ، ص ١٨ .

٢ — كرامة إحدى شخصيات ( طيران النعش ) : — « . . . وكان أبوه ( جد البطل ) كذلك يحبهم حتى لقد تزوج واحدة منهم من الشرقية وحينما ماتت طار نعشها يكاد يقتلع أكتاف الحاملين تريد أن تدفن فى جوار آلهة الصالحين . لكن الجد الكبير وقف بجوار النعش يبكى ويتوسل لها أن تبقى . . وما استقر النعش إلا بعد أن وعد ببناء مقام له قبة وهلال لا تزال ترى قائمة فى مقبرة القرية إلى اليوم . ومن يومها والجد الكبير يتخذ الشيخ والد زوجته شيخاً له وهو درويش ومريد ، وبعد الجد اتخذ الحاج كريم ( والد البطل ) ابن الشيخ الكبير شيخاً له وهو درويش ومريد » . ( ص ٢٤ ) .

٣ — الأساليب الشعبية فى علاج الجاموسة : « . . . أول ما جاءت هذه الجاموسة إلى الدار ، لم تدع الرجال يدخلونها من العتبة إلا بعد أن بيضت بالدقيق جبهتها . . فى الأول كان سمك القشدة على وجه الشلية فى رقة ورقة السيجارة ، لكنها لم تسكت . ظلت تجرب وتبحث عن « دولاب » جاموستها . المرأة الخائبة من لا تعرف دولاب بهيمتها ، جربت كل شيء حتى انكشف لها « الدولاب » واستقر تعلم البنات فى حزم ووضوح تغسل الشلية بماء الترعة بغلاف قنديل الذرة . وتلقى الغسيل بجوار حائط لا تلقى به فى عرض الطريق ، وإلا داسته الأقدام وفيه بقايا لبن من الحلاب السابق ، وهذا حرام يضر بالجاموسة ، ثم تكفأ الشوالى قائمة على جنوبهما جهة الشرق حتى تجف ثم تدس فى فرن محمى بتبن الفول وروث الجاموس الجاف . وحينما تخرج الشلية من الفرن يحلب فيها اللبن تواً قبل أن يفسد ما أجرى من تطهير يشخب اللبن فى الشلية من أخلاف الجاموسة ويحدث خشيشاً وتتكون الرغوة فائرة بيضاء دافئة تتجمد بعد ذلك وتصير قشدة . . وإذا توعكت الجاموسة أو نقص حلابها أو فسدت قشدتها فإنها تقوم قبل الفجر وتجرى تدور على سبعة أبواب شرقية تترك عليها من قشدة جاموستها ، فإذا ما أشرقت الشمس وانصهرت القشدة وسالت فإن لبن الجاموسة يسيل نهرا بإذن الله . . . » ( ص ٥٦ ) .

٤ — وصف كتاب أبو معشر أحد الكتب السحرية المعروفة التى يستعين بها السحرة فى القرى : « . . . وترك لها أبوها ( شيخ فقيه والد أحد شخوص الرواية ) كتاب أبى معشر . . ذلك الكتاب الغريب الذى يضم بين دفتيه صنوف السحر والعمل ، من وصل إلى سره وفك رموزه سخرت له الجن وأصبح قادراً على أن يفعل ما يشاء ، يوقع العقول فى الحبل ويزرع كراهية النساء فى قلوب الرجال ، ويربط الذكور عن الإناث ، ويستطيع أيضاً أن يبرئ المرض ، ويداوى تفزع الأطفال وصراخهم فى الليل . لقد رأى عبد العزيز ( بطل الرواية ) هذا الكتاب ورأى فى صحائفه الصفراء الجداول المقسمة فى خاناتها الرموز والأشكال الغريبة ، وقرأ فيه عن مواد تمزج وأشياء تحرق ومسامير تدق ، وأشكال من الورق على هيئة الرجال والنساء تخزق عيونها بالإبر ولفائف من كل شيء . . . عظام الموتى وريش الطيور وجلود الثعابين تدس تحت الأعتاب ليخطو من عليها من يراد به الشر والخير . . وقرأ كل هذا عبد العزيز وهو لا يصدق شيئاً منه ولكن الرعب يلابسه ويصل قلبه » . ( ص ٦٣ ) .

٥ — وصف عملية الخبيز فى القرية :

. . . . جلست إحدى البنات أمام الفرن تجرف من داخله التراب الذى تخلف فيه عن أيام خبيز سابقة . كان هذا الفرن فى الليل قابعاً فى صدر وسط الدار بفتحتيه الهائلتين كتلة معتمة مخيفة بعد أن تتوهج فيه النار وحوله النساء صاخبات . . .

وضعت الطبلية الكبيرة أمام الفرن فرشت حولها قطع الحصر القديمة والأجولة والزكائب . وضع طشت العجين بجوار الطبلية ، وجلست إليه أم عبد العزيز ( بطل الرواية ) فرشت الطبلية بالردة وبدأت هى تقرص من العجين قرصات وترصها واحدة بجوار الأخرى على الطبلية . .

البنات جالسات حول الطبلية ، وكذلك امرأه الحاج كريم الأخرى كل واحدة منهن فى يدها مطرحتها . . سكن الجميع . . وبدأت شفاههن ترتعش بالبسملة . عرضت أم صباح عود حطب على شعلة اللمبة وهى ترفع صوتها :

بسم الله الرحمن الرحيم يا هادى يا رب

قذفت بالعود المشتعل إلى الحنية وبدأت تناوله عوداً من الحطب وراء عود لكى تزكى النار ، البنات تتناول الواحدة منهن قرصة العجين وتدقها بكفها على الطبلية حتّى تدحوها قليلا ، ثم تنقلها على مطرحتها المفروشة بالردة وتظل تضرب وجه الرغيف براحة كفها وتحركه على المطرحة ومساحته تكبر رويداً رويداً حتى تكاد تغطى مساحة المطرحة فتطيره فى الهواء نافخة الردة من تحته وتتلقاه مقلوباً عليها وتعيد الكرة ضاربة وجه الرغيف بكفها حتّى تفيض أطرافه من حواف المطرحة . .

امتلأت حنية الفرن بنار مستعرة وتناولت أم صباح أرغفة البنات على مطرحتها طويلة اليد ، ثم زجتها على عرصة الفرن هناك ينبسط عليها رقيقاً أبيض ثم تدب فيه الحياة وينتفخ ويتململ فى مكانه حتّى ينضج ويتورد وجهه فتستّرده المرأة بعودها الحديدى . . .

بدأ دخان الفرن يعبق فى وسط الدار حتّى كاد يدارى الحمائم على البنانى تنكمش على نفسها ثم تطير بعيداً عن الدخان فى أعالى السطوح والعصافير فى عريشة وسط الدار تتقافز وتزقزق فى حركة لا تكف وذرات الدقيق تطير فى جو وسط الدار ساخنة من سخونة الأرغفة الخارجة من جوف الفرن . . . »
( ص٦٧ — ٦٩ ) .

# سابعًا : كتب العلوم الطبيعية العربية

والنقطة التي يجب إبرازها قبل استعراض بعض نماذج من هذا النوع ، هو أن هذا النوع من المؤلفات يفيد بالدرجة الأولى دارس المعتقدات والمعارف الشعبية ، خاصة فى ميادين : الطب الشعبي ، والمعارف الشعبية عن الإنسان ، وعن الحيوان . . إلخ . فالمادة الغزيرة التي يصادفها الباحث فى دراسته الميدانية لهذه الموضوعات وأمثالها يمكنه أن يؤصلها ويتفهمها فهماً أكمل من خلال الرجوع إلى مثل هذه المدونات . وهناك كذلك فيما يتعلق بالمعارف الشعبية علاقة أخذ وعطاء بين هذه المؤلفات وبين المأثور الشعبي المتداول . وهى قضايا يمكن أن تزداد اتضاحاً من خلال دراسة مفصلة لهذا الموضوع أو ذاك من موضوعات المعتقد الشعبي . ( ويرجع القارئ إلى الجزء التالى من هذا الكتاب عن المعتقدات والمعارف الشعبية ) .

ومن أبرز نماذج هذا النوع من المدونات :

١ – كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار[٤٨] . ويقع الكتاب فى أربعة أجزاء . يذكر فيه ابن البيطار ماهيات الأدوية ، وقوامها ومنافعها ومضارها وإصلاح ضررها والمقدار المستعمل من جرعها أو عصارتها أو طبيخها والبدل منها عند عدمها . وقد تعرض فى ذلك تحقيق ستة أهداف . الأول استيعاب القول فى الأدوية المفردة والأغذية المستعملة ، وكذلك جميع ما أورده ( يسقوريدوس وجالينوس ، ثم ألحقه بأقوال المحدثين فى الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية مما لم يذكره الآخران . وقد أسند الأقوال إلى قائلها . وقد استهدف كذلك صحة النقل ، وترك التكرار وتقريب مأخذه بترتيبه على حسب حروف المعجم ، والتنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لاعتماده على التجربة والمشاهدة ، وأخيراً ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات .

وقد أورد ابن البيطار النباتات والحيوانات والمعادن التى يتخذ منها العقار ، فكان يذكر اسم النبات أو الحيوان باللغات المختلفة ، ثم أجزاءه وصفاً دقيقاً ومواطن نموه ، وينقل عن جالينوس أو ديموقراطيس أو ديسقوريدوس أو ابن سينا أو ابن رضوان ما ذكر عن منافعه وطريقة تحضير الدواء ثم طريقة الاستعمال. وقد ذكر كل ذلك مرتباً ترتيباً هجائيًّا ، كما تكلم عن الأدهان والأطيان ( جمع طين ) ويذكر فى كل حالة الفوائد وطريقة الاستعمال . وبهذه الطريقة عرض ابن البيطار مئات من النباتات والحيوانات وعشرات من المعادن . ويأخذ البعض على ابن البيطار أنه لم يسلم من إيراد بعض معتقدات العامة مما قد لا يتفق والذوق العام أو الطب الحديث » . وهو نقد غنى عن كل تعليق من جانبنا .

---

( ٤٨ ) ابن البيطار ، أبو محمد عبد الله بن أحمد ضياء الدين ، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، انظر الدليل الببليوجرافى . . . ، مرجع سابق ، ص ص ٢٨١ – ٢٨٢ .

٢ ــ كتاب الحيوان للجاحظ[٤٩]. قسم الجاحظ الحيوانات فى كتابه الضخم ( الذى يقع فى سبعة أجزاء ) إلى أربعة أقسام : شيء يمشى ، وشيء يطير ، وشيء يسبح ، وشيء ينساح . والنوع الذى يمشى على أربعة أقسام : ناس ، وبهائم ، وسباع ، وحشرات . وبعد أن يشرح مميزات كل قسم ينتقل إلى حيوان الماء . . . وهكذا حتى يفرغ من مقدمة . وينتقل فى بقية الكتاب إلى الكلام عن الأنواع الحيوانية المختلفة .

ولكن الشيء البارز فى كتاب الجاحظ أن حشده بالعديد من النوادر والأقاصيص عن الأنواع الحيوانية المختلفة أو خصائصها ، كما أنه كثير الاستشهاد بأبيات من الشعر العربى . كما أن له مشاهدات وملاحظات فذة فى سلوك الحيوان سجلها بدقة نادرة . كما أنه أجرى بعض التجارب على بعض أنواع الحيوان . فقد كان يجمع الحيوانات ويضعها تحت أوانى زجاجية ليراقب سلوكها معاً . كما كان يبقر بطون الحيوانات ليعرف ما فى بطونها وهكذا .

٣ ــ داود الأنطاكى ، تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب ، وهو الكتاب المشهور بتذكرة داود . ( طبع فى القاهرة سنة ١٣٣٢هـ ، وله طبعات عديدة ، أغلبها شعبى ، وليس لها عصر محدد ) .

وقد قسم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أجزاء ، تتضمن مقدمة وأربعة أبواب . خص المقدمة بتعداد العلوم المذكورة فى الكتاب وحال الطب منها ، ومكانته وما ينبغى له ولمتعاطيه وما يتعلق بذلك من الفوائد . وتكلم فى الباب الأول عن كليات هذا العلم ومداخله . وأفرد الباب الثانى لقوانين الأفراد والتركيب والأعمال الفنية المختلفة الداخلة فى تحضير الأدوية . وتكلم فى الباب الثالث عن المفردات والمركبات وما يتعلق بها من اسم وماهية ومرتبة ونفع وضرر . وتكلم فى الباب الرابع عن الأمراض وما يخصها من العلاج .

وقد شايع داود من سبقه بترتيب مواد كتابه على حروف المعجم . ويعتبر الباب الثالث من تذكرة داود من أهم أبواب الكتاب . وهو يتضمن المفردات والأقربازينات مرتبة على حروف المعجم . فأورد عدة فئات من أسماء النبات والحيوان والمعادن والعقاقير المتخذة منها أو من عناصر أو أملاح كيماوية . وخص الجزء الثانى من الكتاب بتفصيل أحوال الأمراض واستقصاء أسبابها وعلاماتها وضروب معالجتها الخاصة بها .

وقد ضمن داود كتابه الكثير من الوصفات العامة والخاصة ، كما ذكر أنواعاً من السفوف والترياق

---

( ٤٩ ) الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر ، كتاب الحيوان ، القاهرة ، ١٩٠٥ ، ٧ مجلدات .
انظر المرجع السابق ، ص ص ٣١٢ – ٣١٣ .

والسعوط والمراهم والمعاجين والدهانات والأكحال والأشربة . وكثير منها ما زال شائعاً ، سواء كان منقولا عن التذكرة ، أو أن طبعات التذكرة المختلفة — خاصة تلك الطبعات الشعبية التى أشرت إليها — هى التى عملت على تسجيل بعض الوصفات الشائعة بين الناس فعلا . ويلاحظ بعض علماء الكيمياء على كتاب داود الأنطاكى نفس الملاحظة التى أبديت على كتاب ابن البيطار والتى تبرر من وجهة نظرنا اهتمام دارس التراث الشعبى بالرجوع إلى مثل هذا المصدر . حيث يقال إن داود « أورد كذلك عدداً من الوصفات التى لا تتفق مع الذوق العام أو الطب الحديث . ولعله شايع العامة فى ذكر بعضها . ومع ذلك فتذكرة داود إنما هى عمل علمى موسوعى ضخم »[٥٠] .

٤ — حياة الحيوان الكبرى للدميرى[٥١] . يقع هذا الكتاب فى جزءين كبيرين بكل منهما نحو أربعمائة صفحة . وقد عالج الدميرى موضوع حياة الحيوان بالطريقة التى جرى عليها أغلب العلماء العرب من حيث ترتيب أسمائها حسب حروف الهجاء . وعلى هذا النحو عالج الدميرى مئات من أنواع الحيوان .

ويلاحظ أن الدميرى كثيراً ما يستشهد بآراء من سبقوه من العلماء العرب كالجاحظ وابن سيده والقزوينى أو غيرهم مثل أرسطو ، كما يهتم اهتماماً خاصاً بذكر الشواهد الأدبية والأحكام الشرعية فهذا أكله حلال ، وذلك حرام . وكان يحشد فى كتابه الكثير من النوادر المتعلقة بالحيوان والمعتقدات والمعارف الشعبية حوله ، من هذا مثلا تعليل رؤية هذا الحيوان أو ذاك فى المنام . ونجده أحياناً يذكر ما يسميه الخواص ، وهى فى الغالب فوائد طبية أو نفسية .

## ثامنًا : الكتب الاجتماعية والفكرية

ويندرج تحت هذا النوع بعض المؤلفات التى تتناول شتى الموضوعات الاجتماعية كمكانة المرأة ( مثلا تحرير المرأة لقاسم أمين ) ، وتربية الأولاد ، والعلاقات الأسرية ، والمشكلات الاجتماعية (كالبغاء والمخدرات ، وانحراف الأحداث . إلخ ) ، والكتب القانونية بأنواعها المختلفة خاصة التقليدية بطبيعة الحال . وأعرض فيما يلى لنماذج لمؤلفات من هذا النوع :

---

( ٥٠ ) انظر الدليل الببليوجرافى . ، . مرجع سابق ، ص ٣٢٤ .

( ٥١ ) الدميرى ، كمال الدين ، حياة الحيوان الكبرى ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ ، ٢ مجلد ، وعلى هامشه كتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات للإمام العالم زكريا بن محمد بن محمود القزوينى . ولهذا الكتاب أيضاً العديد من الطبقات الشعبية التى لا تكاد تقع تحت حصر . وكثير منها يهتم بإبراز خواص الحيوانات ، أى يرجح الجانب الشعبى على الجانب الطبى ، لكى يستخدمها الشخص العادى فى الوصفات الطبية والأعمال السحرية وكذلك التسلية . . إلخ .

١ – ابن الشحنة، لسان الحكام فى معرفة الأحكام[٥٢]. وقد ألف ابن الشحنة كتابه هذا أثناء توليه القضاء. وجمع فيه مختصراً من الأحكام ذكر فيه ما يكثر وقوعه بين الناس على وجه الإتقان والإحكام ليكونا عوناً للحكام على الفصل فى القضايا وإصدار الأحكام. وينقسم الكتاب إلى ثلاثين فصلا تتعلق بآداب القضاء، وأنواع الدعاوى والبيانات، والشهادات، والوكالة والكفالة والحوالة، والصلح، والإقرار، والوديعة، وأنواع الضمانات، والطلاق، والعتاق، والهبة، والرهن. وغير ذلك من الموضوعات التى تبين الحياة الاجتماعية التى كانت سائدة فى الدولة الإسلامية.

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب قدكتب ليكون دليلا ومرشداً للقضاة والحكام إلا أنه يحتوى ضمن ثناياه على وصف دقيق صادق للحياة الاجتماعية فى القرن التاسع الهجرى. ويبين الكتاب بدقة أخلاقيات العصر، والمعاملات الاجتماعية بين الناس، وهو ما يبدو بوضوح من خلال استعراض القضايا التى يتضمنها. فنجده فى باب الزواج يدعو إلى عدم الإسراف فى المهر، بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيدعو إلى الزواج بدون مهر على الإطلاق فإذا ما دفع المهر فيكون ذلك لتأسيس المنزل فى حدود ما دفع.

٢ – رفاعة الطهطاوى، المرشد الأمين للبنات والبنين[٥٣]. والكتاب محاولة لوضع دستور تربوى، يستند إلى تحليل نظرى لمعوقات العملية التربوية وأسسها من الإدراك والإرادة والقدرات وغير ذلك. ويتألف الكتاب من مقدمة وسبعة فصول وخاتمة. والمقدمة تضم أربعة فصول ناقش فيها طرق تربية الأطفال ثم تكلم عن النفس وأحوالها عند الصغار والكبار، وذكر أيضاً بعض المبادئ الأساسية التى يجب غرسها فى نفوس الأطفال منذ صغرهم.

ويضم الباب الأول ستة فصول ناقش فيها قدرة الإنسان على النطق وعلاقته بالإدراك والإرادة وغير ذلك من القوى العقلية التى تميز الإنسان عن الحيوان. ويضم الباب الثانى أربعة فصول تكلم فيها المؤلف عن صفات الرجل والمرأة وما يتفقان فيه وما يختلفان. كما تكلم عن طرق تهذيب مشاعر المرأة وأخلاقها، وحسن معاملتها لتكون مواطنة صالحة.

والحقيقة أن الباب الخامس بفصوله الثمانية يمثل أهم موضوعات الكتاب بالنسبة لدارس التراث

---

(٥٢) ابن الشحنة، أبو الوليد إبراهيم بن محمد، لسان الحكام فى معرفة الأحكام، الإسكندرية، مطبعة جريدة البرهان، ١٢٩٩هـ الموافق ١٨٨١م. انظر كذلك الدليل الببليوجرافى للقيم الثقافية العربية، مرجع سابق، ١٨٩.

(٥٣) رفاعة رافع الطهطاوى (ولد عام ١٨٠١ وتوفى عام ١٨٧٣)؛ المرشد الأمين للبنات والبنين، القاهرة، مطبعة المدارس الملكية، ١٢٨٩ هـ / ١٨٧٢ م. انظر الدليل الببليوجرافى، مرجع سابق، ص ص ٢٢١ – ٢٢٢.

الشعبي . فقد لمس فيه الأوضاع الاجتماعية فى عصره فتكلم عن الزواج والحياة بين الرجل والمرأة وأثر تربية المرأة وتعليمها فى المحافظة على الحياة الزوجية . وتكلم المؤلف فى الباب السادس عن حياة الأسرة وما وما يجب أن يتصف به الزوجان حتى تسير حياتهما على منهج سليم ، ودور الآباء فى تربية الأبناء وناقش موضوع العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة فى الباب السابع وأثر التعليم فى تقوية الروابط الأسرية .

٣ — قاسم أمين ، تحرير المرأة(٥٤) وهوكتاب عظيم الأهمية من حيث إنه يلقى ضوءاً كبيراً على مكانة المرأة فى الأسرة وفى المجتمع المصرى فى مطالع القرن العشرين . وقدكتب قاسم أمين هذا الكتاب ، وغيره من الكتب والمقالات ، من أجل تعديل نظرة المجتمع إلى المرأة المصرية . وقد تجاهل بعض خصوم قاسم أمين — عن عمد أو دون وعى — القضية الأساسية وهى تحرير المرأة ، وخفضوها إلى مستوى فرعى هو قضية الحجاب . فكأن قاسم أمين يطلب بمجرد خلع الحجاب عن المرأة . وما الحجاب إلا أبسط مظاهر هذه القضية ، ولكنه ليس جوهرها على الإطلاق . لقد كتب قاسم أمين هذا الكتاب ، وخاض تلك المعركة الضارية من أجل وضع العلاقة بين الرجل والمرأة فى وضعها الصحيح ، وتصحيح نظرة المجتمع إلى الزواج ، وإلى الأمومة ، والأبوة .

ويبدى قاسم أمين بعض الملاحظات الذكية على وضع المرأة فى عصره ، تنم عن حس اجتماعى مرهف . فتجده يقول : « . . يمكن أن يقال إنه كلما ارتفعت المرأة مرتبة فى اليسر زاد جهلها . وإن آخر طبقة من نساء الأمة ، وهى التى تسكن الأرياف ، هى أكملهن عقلا ، بنسبة حالها . فالمرأة الفلاحة تعرف كل ما يعرفه الرجل الفلاح . مداركهما فى مستوى واحد لا يزيد أحدهما عن الآخر تقريباً ، مع أننا نرى أن المرأة فى الطبقة العالية أو الوسطى متأخرة عن الرجل بمسافات شاسعة . ذلك لأن الرجال فى هذه الطبقات تربت عقولهم واستنارت بالعلوم ، ولم تتبعهم نساؤهم فى هذه الحركة ، بل وقفت فى الطريق . وهذا الاختلاف هو أكبر سبب فى شقاء الرجل والمرأة معًا » .

## تاسعًا : كتب الرحلات

والحقيقة أننى رأيت أن أفضل كتب الرحلات — التى يزخر بها التراث العربى الإسلامى — عن الكتب الجغرافية ، ذلك أن الأولى لا تستهدف تقديم دراسة فى الجغرافيا ، علاوة على أنها تطلق العنان لخيال وانطباعات الرحالة لكى يؤكد على ظواهر وأشياء بعينها يبرزها وأخرى يغض الطرف عنها أو لا يلتفت إليها . وظواهر يحبذها ويعجب بها وأخرى يدنيها ويهاجمها ويدفعها . فأدب الرحلات هو الآخر

(٥٤) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٨٩٧ ، وصدرت له بعد ذلك طبعات عديدة ، آخرها طبعة دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ١٩٠ صفحة ، مع مقدمة تحليلية فى أهمية الكتاب بقلم أحمد بهاء الدين ، ص ص ٥ — ٢٤ .

وثيق الصلة بالدراسات الأنثروبولوجية والفولكلورية ، وكان عاملا هامًّا فى التمهيد لها وتدعيمها ، ليس فى حضارتنا العربية فحسب ، وإنما فى سائر الثقافات التى شهدت ازدهار الدراسات الأنثروبولوجية بفروعها المختلفة .

ونحن لا نبالغ إذا قلنا إن اللغة العربية هى أغنى لغات الأرض على الإطلاق بأدب الرحلات ، حيث استطاع سفراء الحكام العرب ، كما نجح التجار العرب ، وغير هاتين الفئتين كثيرون ، نجحوا جميعاً فى أن يجوبوا أقطار الأرض من أقصى شرقها إلى غربها ( العالم القديم فقط بالطبع ) . ولذلك فإننى لن أحاول فى هذا السياق أن أكثر من النماذج ، فكل كتب الرحلات تزخر بالمادة الأنثوجرافية الثمينة ، ولا غنى لباحث أنثربولوجى أو فولكلورى عن استشارة هذه المؤلفات والرجوع إليها ، أيًّا كان موضوع دراسته وأيًّا كان منهجه فى البحث .

واقتصر لهذا السبب على الإشارة إلى أبرز عمل فى أدب الرحلات عرفته لغتنا العربية ، ليس من أجل إبراز معالم المادة الأثنوجرافية فيه ، ولكن من أجل إعطاء القارئ فكرة عن ضخامة الرحلات التى قام بها صاحب الكتاب ، وعمق التجربة التى خاضها ، وغزارة الخبرة التى جمعها من جولاته . ذلك هو كتاب ابن بطوطة تحفة النظار المشهور باسم رحلة ابن بطوطة(٥٥) .

ولد ابن بطوطة فى طنجه ( بالمغرب ) فى السابع عشر من رجب سنة ٧٠٣هـ الموافق ٢٤ فبراير ١٣٠٤ م . وقد طوف بكل أرجاء العالم الإسلامى فى إفريقيا وآسيا وأوربا ، وتعداه إلى غيره من بلاد المسيحيين وغيرهم . فزار بلاد الروم والصين والهند وسيلان حتى أصبح بحق شيخ الرحالة المسلمين . وقد توفى فى فاس سنة ٧٧٩ هـ ؛ ١٣٧٧ م .

ويتحدث ابن بطوطة عن رحلات ثلاث قام بها ، الأولى ، أهم الرحلات وأطولها ، ولذا استغرق الحديث عنها معظم صفحات الكتاب . وقد قضى فيها ما يقرب من ربع قرن ، وقد بدأها من طنجه قاصداً مكة لغرض الحج . ولكنه أخذ يطوف بالبلاد فزار مصر والشام وبلاد العرب والعراق وبلاد الروم وفارس وشرقى إفريقيا والهند وسيلان والصين ، وبلاد ما وراء النهر وأرض الفولجا ( الفاجا ) ، ثم عاد إلى فاس . أما الرحلة الثانية فكانت إلى الأندلس وقضى فيها شهوراً فى وقت كان المسلمون يعانون فيه أخطر مرحلة من تاريخهم بعد زوال معظم ملكهم فى إسبانيا . وحديثه عن هذه الرحلة مقتضب بعكس حديثه عن رحلته الأولى . وكانت الرحلة الثالثة والأخيرة إلى السودان الغربى ، وبلغ فيها أعالى نهر النيجر واستغرقت الرحلة عامى ٧٥٣ – ٧٥٤ هـ الموافق ١٣٥٢ – ١٣٥٣ م .

وتعد رحلة ابن بطوطة من أهم كتب الرحلات فى العصور الوسطى نظراً لاتساع ميدانها . فقد

---

(٥٥) ابن بطوطة ، محمد بن عبد الله ، تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، المعروفة برحلة ابن بطوطة . نشر باريس ، ١٨٥٣ – ١٨٥٨ ، فى أربعة مجلدات فى كل صفحة ترجمتها بالفرنسية . انظر الدليل البيليوجرافى .. ، مرجع سابق ، ص ص ٥٣٣ – ٥٣٤ .

قطع ابن بطوطة فى أسفاره ما يربو على ١٢٠ ألف كيلومتر أو نحو ثلاثة أمثال محيط الكرة الأرضية ، وأنفق من عمره ثمانية وعشرين عاماً فى تجوال وترحال مستمرة .

## عاشراً : الصحف بأنواعها

لا شك أن الصحف بأنواعها المختلفة ، يومية أو أسبوعية أو شهرية ، تحتوى فى كثير من الحالات على كم كبير من المادة الشعبية التى يمكن أن يرجع إليها دارس التراث الشعبى ويفيد منها إفادة كبرى . حقيقة إن هذه الفائدة قد لا تكون مباشرة تماماً ، ولكنها مع ذلك أساسية على أى حال .

ومن الطبيعى أن تتفاوت أهمية الصحف كمصدر للمادة الشعبية تبعاً لنوعها وطبيعتها . فالصحف المحلية أو الإقليمية أكبر أهمية من الصحف ذات الانتشار القومى أو العالمى . حيث إنه كلما اتسع نطاق توزيع الصحيفة قل حجم اهتمامها بالمستويات المحلية والظواهر المحدودة ، وقل فيها بالتالى حجم المادة الشعبية . وهذا الحكم العام يصدق على كل الصحف فى داخل مصر وخارجها ، وفى أيامنا هذه وفى كل عصر . ويبدو أنه سيظل صادقاً إلى أن تتغير الصورة الراهنة للتحرير الصحفى ، والتوزيع ، وبعد أن تتغير سنصبح بإزاء وضع صحفى جديد يحتاج منا وقفة جديدة وتحليلا جديداً .

والملاحظ على الصحف المصرية بصفة عامة أنها لا يمكن أن تحتل سوى أهمية ثانوية فقط كمصدر للمادة الشعبية . ومع أن هذا الحكم يصدق كما قلت على الكثرة الغالبة من الصحف فى شتى أنحاء العالم ، إلا أنه أشد ما يكون انطباقاً على وضع الصحف المصرية المعاصرة . وأعتقد أن التدليل على ذلك سهل يسير يمكن أن نسوقه فى النقاط التالية :

أولاً : يرجع السبب الأول والبارز فى ذلك إلى صغر حجم الجريدة المصرية اليومية . فصغر الحجم لا يتيح لها إلى جانب متابعة الأحداث السياسية — الثائرة أبداً المثيرة دائماً — والأحداث العامة ، والأخبار السريعة ، قسطاً ولو ضئيلا من التعريف بالظواهر الفولكلورية أو الإشارة إليها من قريب أو بعيد . ويكفى أن نتذكر أن حجم الجريدة المصرية اليومية العادية يتراوح فى المتوسط بين ١٠ — ١٢ صفحة ، تتوزعها الأبواب التالية :

١ — الصفحة الأولى مخصصة لأخبار أهم الأحداث السياسية على الصعيدين القومى والعالمى :

٢ — الصفحة الثانية موزعة بين برامج دور السينما والإذاعة والتليفزيون ، والأخبار الخارجية الصغيرة ، ورسالة تحليلية موجزة فى تيار الأحداث العالمية .

٣ — الصفحة الثالثة لريبورتاج أو مقال وبعض الأخبار المحلية الصغيرة ، وغالبا ما يتصل هذا التحقيق الصحفى أو المقال بموضوعات سياسية أو داخلية عامة .

٤ ــ الصفحة الرابعة لأخبار أهم التشريعات الجديدة ، وأخبار الوزارات والمصالح الحكومية والمؤسسات العامة ، وركن دائم للأخبار الصغيرة المحلية .

٥ ــ الصفحة الخامسة لتحقيق صغير من مؤسسة أو قرية أو دولة أجنبية وريبورتاج ، ونحو نصف هذه الصفحة يخصص للأخبار الشخصية تحت عنوان « الاجتماعيات » أو « أخبار المجتمع » وهى التى يدفع عنها أصحابها مقابل نشرها ، وتتصل بالسفر أو القدوم ، وبالخطوبة أو الزواج ، بالميلاد ، وبأخبار من شتى . . إلخ . ويتخللها بعض الإعلانات التجارية عن دور اللهو أو السهرات ، ومواعيد الصلاة ، وحالة الطقس أمس واليوم . . إلخ .

٦ ــ الصفحة السادسة لأخبار الرياضة ، أخبار وتحليل ، كما يخصص جزء غير قليل من الصفحة للإعلانات .

٧ ــ صفحة للإعلانات المبوبة ، وهى فعلا مبوبة تحت الأبواب الرئيسية التالية : طلب وظائف ــ طلب موظفين ــ طلب شراء ــ طلب استئجار ــ للإيجار ــ عقارات للبيع ــ أشياء مفقودة ــ مزايدات ــ سيارات للبيع أو طلب شراء ــ كتب جديدة . . . . إلخ .

٨ ــ الصفحتان الثامنة والتاسعة لإعلانات الوفيات ، وفى الثامنة ركن لقصص وطرائف مصورة مسلسلة . .

٩ ــ الصفحة العاشرة تتوزعها أبواب يومية ثابتة : أخبار المرأة وتضم أحياناً تعليقاً صغيراً على أخبار المرأة ــ أخبار الإذاعة والتليفزيون ــ مجموعة صور عن حدث أو مؤسسة أو موضوع معين ــ ركن للأخبار والتعليقات التى يحدد صاحب هذا الركن طبيعتها ــ يوميات لبعض كبار الكتاب(٥٦) .

هذا وتصدر كل جريدة من الجرائد المصرية اليومية الثلاث عدداً ممتازاً مرة كل أسبوع . وإذا أخذنا عدد الأهرام الذى يصدر منفصلا يوم الجمعة من كل أسبوع ، وجدناه يقع فى ثمانى صفحات موزعة على الأبواب التالية :

١ ــ الصفحة الأولى مقال سياسى تحليلى عن شئون داخلية وخارجية .

٢ ــ الصفحة الثانية لأخبار ومقالات تحليلية سياسية أجنبية .

٣ ــ الصفحة الثالثة للطرائف والمتنوعات .

---

( ٥٦ ) المعلومات والملاحظات والنماذج المختارة من الصحف المصرية تعتمد كلها على قراءة للمؤلف فى الصحف المصرية الرئيسية على امتداد عامى ١٩٦٢ / ١٩٦٣ . ولم يحاول تعديلها أو القيام بقراءة جديدة فى تلك الصحف حيث إن الملاحظة العابرة المستمرة تدل على سلامة الاتجاه العام للتحليل كما هو وارد فى هذه الفقرة . فلم يطرأ من الظروف ما عدل من الوضع الذى نتحدث عنه ، اللهم إلا صغر حجم الصحف اليومية بصفة عامة .

٤ — الصفحة الرابعة للعلوم .

٥ — الصفحة الخامسة للأدب .

٦ — قصة أسبوعية على صفحة كاملة .

٧ — الصفحة السابعة للفن .

٨ — الصفحة الثامنة للرياضة .

ومن هذا يتضح لنا أن أيًا من الجرائد المصرية لا يخصص ملاحق مستقلة للشئون المحلية الإقليمية . وهناك محاولات فى ظل نظام الإدارة المحلية لإصدار صحيفة خاصة بكل محافظة سنعود إليها فيما بعد .

ثانيًا : لا يمكن أن نقول بأن هناك تخصصاً بين الصحفيين المصريين . برغم وجود عدد قليل من الصحفيين الأكفاء المتخصصين فعلا . ويرجع هذا إلى ضعف إمكانيات الصحيفة فى الماضى ، فلم تكن تتوفر لها بالتالى الموارد اللازمة (من ميزانية وتوزيع) لتحقيق التخصص بين المحررين. ولو أن التنظيمات الحديثة (خاصة التى استحدثت فى جريدة الأهرام على مدى الخمسة عشر عاماً الماضية) قد اهتمت بهذه النقطة وركزت عليها. ولكنها لا يمكن مع ذلك أن تظهر إلا فى الجيل التالى، هذا إذا خلصت النيات لتحقيق ذلك . لهذا السبب نجد أن الريبورتاجات أو حتى الأخبار التى تتصل بظواهر فولكلورية غالباً ما تتناول تناولا فجًا سريعاً غير مدروس .

ثالثاً : الصحافة المصرية صحافة حديثة على وجه العموم ، برغم المحاولات القديمة المتكررة التى لم يكتب لها النجاح فيما عدا جريدة الأهرام التى تصدر بصفة يومية منتظمة منذ قرن كامل من الزمان . ولكن يجب أن نعرف أن الجريدتين الكبيرتين الأخريين يرجع عهد إحداهما إلى عام ١٩٥٢، والأخرى إلى عام ١٩٥٣ . لهذا يمكن القول بحق بأن هذه الجرائد ليست قادرة على أن تقدم لنا الظواهر الفولكلورية فى صورتها التقليدية القديمة ، قبل أن تمتد إليها يد التغير وتتبدل ملامحها وسماتها . والقاعدة الثابتة هنا أن الجريدة الأقدم عهداً أكثر قدرة على إمدادنا بهذه المادة الفولكلورية الحقيقية .

رابعاً : حتى سنوات قليلة مضت ، لم تكن الصحافة الإقليمية المحلية معروفة فى مصر . وقد بدأت محاولات تطويرها فور الأخذ بنظام الإدارة المحلية فى أوائل الستينات . وذلك محاولة من كل محافظة لإظهار طابعها الخاص وتعريف أهلها بماضيهم وحاضرهم ، وتعريف المحافظات الأخرى وتوعيتها كذلك . على أن هذه المحاولات وإن تهيأ لها المال الكافى وسبل التوزيع الناجحة ، فإنها ما زالت تفتقر إلى الجهاز الصحفى القادر الكفء . وهكذا نجد النماذج القليلة منها التى خرجت إلى النور ما تزال فى موقف لا يتيح لها القدرة على منافسة الصحافة المركزية ، وبالتالى ما تزال عاجزة عن جذب الكوادر الصحفية القادرة التى يمكن أن تقدم هذه الصحافة من خلاله شيئاً له قيمته .

فى ضوء التحفظات السابقة نستطيع أن ننتقل الآن إلى إلقاء نظرة فاحصة على أهم أبواب الجريدة التى يحتمل أن تقدم لنا مادة فولكلورية ذات قيمة . ويمكننا أن نلفت النظر إلى الأبواب التالية :

أولاً : إعلانات الوفيات : وهى تشغل فى المتوسط مساحة تتراوح بين خمس وعشر الصحيفة على نحو ما سبقت الإشارة . وقد كانت هذه الإعلانات حتى الماضى القريب وقفاً على الطبقة العليا فى المجتمع المصرى ، فكانت بالتالى تشغل حيزاً أقل من مساحة الصحيفة . أما الآن فقد أصبحت موضة اجتماعية وتفشت بين الطبقة الوسطى بفئتيها الصغيرة والكبيرة على السواء . وأصبح بالتالى طول الإعلان مقياساً لارتفاع مكان أسرة المتوفى .

ويبدأ الإعلان – كما نلاحظ عادة – بإعلان اسم المتوفى ( وألقابه إن وجد ) ، ثم ينتقل إلى سرد أقاربه : الأولاد والوالدين ( وأحياناً هذا الترتيب معكوس ) والإخوة والأخوات ، وأولاد الأعمام والأخوال والعمات والخالات والأقارب بالمصاهرة حتى يصل الإعلان إلى تعداد القرابات غير المحددة . وكما قلنا كلما ارتفعت المكانة الاجتماعية لأسرة المتوفى – أو أرادت هى إثبات ذلك – كلما طال الإعلان ، وكثر بالتالى عدد هؤلاء الأقارب . ويختتم الإعلان بذكر عنوان المنزل أو المكان الذى ستشيع منه الجنازة ، ويتقبل فيه العزاء . وغالباً ما ينص فى نهاية الإعلان على اقتصار قبول التعزية من الرجال دون النساء .

هذا هو النوع الأساسى من إعلانات الوفيات ، ويعرف بالنعى . ولكن هناك عداه أنواع أخرى من الإعلانات : إعلانات المشاركة ، وإعلانات الشكر ( من أسرة المتوفى ) ، وإعلانات التأبين ( بمناسبة الأربعين ) ، وإعلانات الذكرى السنوية . وكثيراً ما تكون الإعلانات الأخيرة مقتضبة كل الاقتضاب ، ولا تظهر إعلانات المشاركة عادة فى هذه المناسبات .

ولا شك أن هذه الإعلانات بأنواعها المختلفة وبما تحويه من مادة ، وترتيبها فى عرض المادة على نحو معين ، كل ذلك يحفز الباحث الفولكلورى إلى إجراء العديد من الدراسات والبحوث : من هذا مثلا اختلاف تسلسل الأقارب فى الإعلانات تبعاً للفئات الاجتماعية المختلفة ، والمناطق الجغرافية داخل مصر . . وغير ذلك من المتغيرات . وأدق نقطة يمكن أن نتبين منها حدة هذه الفروق ذكر اسم الزوجة أو ذكرها أصلا فى حالة الزوجة العاملة وربة البيت . فليست القاعدة أن يرد ذكر الزوجة فى الإعلان ، وتكاد تكون القاعدة – فى مقابل هذا – أن يرد ذكرها ( مباشرة بذكر اسمها وعملها ، أو بشكل غير مباشر بأنها ابنة فلان ) إذا كانت زوجة عاملة . فهذه وغيرها تغيرات تطرأ على البناء القرابى وعلى الأدوار المختلفة داخل الأسرة ، ويمكن أن تتضح بكل جلاء من استقراء هذه الإعلانات . وهناك دراسات كثيرة يمكن أن تجرى – وبعضها أجرى بالفعل – على إعلانات الوفيات من وجهة نظر علم الفولكلور . كذلك يلحظ المتتبع لهذه الإعلانات لسهولة مشاركة إخواننا المسيحيين المصريين

بشكل ملحوظ فى إعلانات المشاركة ، ويلحظ اختلاف نصوصها بشكل مميز عن إعلانات المشاركة الصادرة عن المسلمين . وغير ذلك من موضوعات لا يتسع المقام لحصرها .

ثانياً : إعلانات البيع والشراء : وتشغل هذه الإعلانات مساحة مماثلة تقريباً لإعلانات الوفيات . وتتوزعها الأبواب التى سبق أن أشرنا إليها فى ثنايا عرضنا لأبواب الجريدة المصرية بصفة عامة. والبيانات التى يمكن أن نخرج بها من هذا القسم تتصل بالموضوعات التالية — على سبيل المثال لا الحصر :

أسماء بعض المهن — أسماء بعض قطع الملابس — بعض أوصاف المساكن ( ولكنها لا تمثل بالطبع إلا المستويات الراقية منها ) — أسماء بعض الأجهزة والأدوات . . . إلخ .

ثالثاً : التحقيقات الصحفية : تختلف مساحة ما تشغله التحقيقات الصحفية من الصحيفة تبعاً لتقلب الأخبار السياسية ومدى إثارتها ، ومساحة المادة الإعلانية ، وغير ذلك من العوامل . ويمكن أن نحصل منها على تصوير — يحتاج مع ذلك إلى كثير من الحيطة والحذر عند الأخذ به — للقطات معينة من حياة قطاع معين من الشعب ، كصيادى منطقة معينة ، أو فلاحى قرية معينة . . إلخ والاعتبار الأساسى الذى يحكم الريبورتاجات الصحفية هو البحث عن الشىء المثير أو المشكلات الملفتة للاهتمام ، أما الأوضاع العادية الرتيبة السوية فلا تلفت نظر الصحفى ، ولا « يضيع » عليها المساحة الثمينة التى تقدمها الصحيفة .

رابعاً : رسوم الكاريكاتير : وتظهر الرسوم الكاريكاتورية بنسبة معقولة فى الصحف المصرية ، ولها فنان متخصص ، وربما أكثر من فنان واحد فى كل صحيفة كبرى . وهى تستخدم بالطبع لأغراض النقد السياسى والاجتماعى . وأهميتها هنا أنها كثيراً جداً ما تستخدم للتوضيح مثلا شعبياً أو تعبيراً أو اصطلاحاً تعبيرياً شعبياً لزيادة فاعلية تأثير هذا العمل الفنى فى الجمهور .

خامساً : أخبار الجرائم : وهى تحتل نسبة لا بأس بها من مساحة الجريدة المصرية ، ويمكن أن تعطينا شواهد كثيرة ، ولكنها غير مباشرة بطبيعة الحال على كثير من العادات والتقاليد والمعايير الاجتماعية فى المجتمع المصرى . وأهميتها هنا أن جانباً كبيراً من هذه الجرائم يعتبر تمسكاً وإصراراً على بعض هذه العادات التى جرمها المشرع بقوة القانون . ومن هذا مثلا : تدخين الحشيش وتعاطى المخدرات بأنواعها ( حيث نطالع بشكل يكاد يكون يومياً أخبار ضبط كميات من هذه المخدرات ) — الأخذ بالثأر — الدفاع البدائى الأهوج عن العرض وكل ما يمس شرف المرأة فى الأسرة ، وغير ذلك من الأوضاع الاجتماعية .

هذه هى الأبواب الرئيسية فى الجرائد المصرية التى يمكن أن تقدم لنا مادة للبحث الفولكلورى ، ومعنى هذا بالطبع أن الأبواب الأخرى أقل ثراء فى هذا الصدد ، وربما كان بعضها عديم الصلة

بموضوعنا تماماً . ولن يتسع المقام لاستعراض نماذج ملموسة لهذه المادة ، حيث إن ذلك قد يخرج هذه المعالجة عن الحدود التى رسمناها لها .

وبعد فإن المادة الشعبية التى تحتوى عليها الصحف ، خاصة التى تنتشر على المستوى القومى ، مادة قليلة من حيث الكم ، وليست ذات أهمية مباشرة فى فهم وتحليل وتفسير الموضوع الذى تدور حوله . فالصحف لا تقدم للباحث الفولكلورى مادة جاهزة ، ولكن يتحتم عليه أن يقوم بجولات طويلة مرهقة بين مجلدات الصحف على مدى سنوات طويلة حتى يستطيع أن يظفر بعائد ذى قيمة . وحتى هذا العائد الذى يحصل عليه يكون معرضاً لسوء الفهم ، أو المبالغة ، أو حتى أخطاء التحيز الواعى أو المتعمد لأنواع التراث أوضدها .

ولعل القيمة الأساسية المباشرة لهذه المادة الشعبية التى تحويها الصحف هى إلقاء الضوء على انتشارها وتأثيرها الجماهيرى فى فترة معينة من فترات حياة المجتمع . وقد سلفت الإشارة عند استعراضنا إلى بعض الاتجاهات النظرية المستحدثة فى علم الفولكلور إلى مدرسة الثقافة الجماهيرية التى تضع فى مقدمة أهدافها دراسة علاقة التفاعل بين الثقافة الجماهيرية والثقافة الشعبية . وبفضل جهود أتباع هذه المدرسة أصبح الدارسون المعاصرون للفولكلور لا ينظرون إلى العلاقة بين الثقافتين الشعبية والجماهيرية كعلاقة تفاذ وتأثير متبادل لا علاقة مواجهة وتنافر . « فالشعب القروى يصب فى نهاية الأمر فى المدن ، ويتكيف أبناؤه بدرجات مختلفة لإيقاع الحياة فى المدينة ، ويجاهدون من أجل الحفاظ على هويتهم الشعبية »(٥٧) وهنا تلعب وسائل الاتصال الجماهيرى الضخمة كالتليفزيون والسينما والإذاعة والصحافة دوراً على جانب كبير من الأهمية فى إحداث هذا التفاعل وتحقيق هذا التأثير المتبادل « إذ تمتص وتبتلع جميع أنواع الموضوعات الشعبية لتعيد إفرازها من جديد وتنشرها على جمهورها العريض فى عملية تغذية استرجاعية ثقافية مستمرة »(٥٨) .

ولا شك أن دارس الفولكلور قد أصبح اليوم أسعد حظاً من سابقه . فلم يعد فى حاجة إلى تقليب آلاف – بل أكاد أقول ملايين – الصفحات فى مجلدات الصحف على مدى سنوات طويلة لكى يظفر بالمادة الشعبية التى يفتش عنها . فقد أخذت بعض الصحف كالأهرام عندنا – تصدر كشافات بالمواد لكل ما نشر فى الصحيفة ، على امتداد المائة عام التى قطعتها منذ صدور العدد الأول منها . ونجد فى الخارج أيضاً أن بعض الجامعات الأمريكية مثلا تصدر كشافات وفهارس لمواد الصحف التى تصدر هناك(٥٩) وهى تعد بحق وسيلة لتيسير عمل الدارس الفولكلورى المعاصر .

---

(٥٧) انظر دورسون : نظريات الفولكلور المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

(٥٨) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٥٩) أشار ريتشارد دورسون فى كتابه الفولكلور والحياة الشعبية ، إلى أن جامعة vermont =

ولا يقتصر الأمر على مجرد إصدار الصحف للكشافات ، وإنما أصبحنا نجد ــ فى الخارج أيضاً ــ بعض مجلات الفولكلور المتخصصة التى تصدر مقالات دورية تتضمن استعراضاً للمادة الفولكلورية التى ترد فى صحف الإقليم أو المنطقة التى تصدر فيها المجلة . من هذا مثلا القسم الخاص الذى تخصصه مجلة « فولكلور الغرب » Western Folklore عن « الفولكلور فى الصحف » . وهو يقوم على بعض القصاصات الصحفية التى يرسلها إلى المجلة بعض الفولكلوريين النشطين . وتفيد هذه القصاصات فى التعرف على العبارات الأساسية Key phrases فى هذه العناصر[٦٠] .

= تصدر فهرساً شاملا لمنشورات الجامعة صنفه العاملون فى مشروع الكتاب الفيدرالى . ويحوى هذا الفهرس تصنيفات لبعض العناصر الشعبية مثل السخرية ، والقصص ، والنوادر ، كما أنه يحوى الكثير من الإشارات إلى القصص الشعبية الساخرة . انظر دورسون ، المرجع السابق ، ص٤٧٣ .

(٦٠) وقد استفاد دورسون نفسه من هذا القسم حيث قام بتجميع كمية لا بأس بها من الإشارات الصحفية إلى البطل الشعبى الذى يطلق عليه Lumderjck hero . وقد نشرها بعد ذلك فى ثلاثة مقالات متتالية فى مجلة « فولكلور الغرب » تحت عنوان « بول بانيان » Paul Bunyan فى الصحف » . وقد قدمت هذه القصاصات منظوراً جديداً تماماً فى فهم هذا البطل الشعبى المزيف .

ويرى دورسون أن على الفولكلوريين إذا ما أرادوا أن يعدلوا فكرتهم عن المكانة الأسطورية للأبطال ؛ فلا بد أن يعرفوا دورهم الرمزى فى الثقافة الجماهيرية . ويمثل بول بانيان مثلا واضحاً فى هذا الصدد ، انظر دورسون ، المرجع السابق .

## الفصل السادس عشر

# الببليوجرافيا العربية للفولكلور

**مقدمة :**

سوف أقصر الحديث فى هذا الفصل على تقديم الببليوجرافيا العربية للفولكلور للقارئ . ويمثل هذا العمل الضخم إحدى الشعب الثلاث لبحث الفولكلور المصرى الذى أجراه المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (وحدة بحوث الريف) فى عامى ١٩٧٠ – ١٩٧١ تحت إشراف كاتب هذه السطور(١) . وسوف أعتمد فى عرض هذا على مقال سبق أن شاركت فى تأليفه للتعريف بهذه الببليوجرافية فى مجلة التراث الشعبى العراقية(٢) .

---

(١) وقد ضمت هيئة البحث فى هذه الشعبة :

١ – دكتور محمد الجوهرى (مشرفاً)

٢ – السيد حشمت قاسم (عضواً)

٣ – السيد محمد فتحى عبد الهادى (عضواً)

٤ – الآنسة إنعام عبد الجواد (سكرتير فنى البحث)

٥ – الآنسة وداد مرقس (عضواً)

وقد اضطلع السيدان حشمت قاسم وفتحى عبد الهادى المدرسان المساعدان بقسم المكتبات بكلية آداب القاهرة بعبء التجميع الببليوجرافى ، وصياغة الشروح التى كانت تقدمها هيئة البحث ، والمشاركة فى تصنيف البطاقات على أقسام الببليوجرافية المختلفة ، وكتابتها بصورتها النهائية ، وإعداد الكشافات ، والمشاركة فى إعداد المقدمة ، والإشراف على الطبع .

وشاركت الآنستان إنعام عبد الجواد ووداد مرقس فى عمل الشروح لبعض الكتب من واقع الكتب نفسها وفى دور الكتب المختلفة ، كما شاركتا فى تصنيف البطاقات على أقسام الببليوجرافية المختلفة .

وقد شارك فى إعداد بعض الشروح الهامة لعدد من الكتب الأستاذ عبد الحميد حواس (الموظف بمركز الفنون الشعبية) ونبيل صبحى حنا (المدرس المساعد بآداب القاهرة) ، كما شاركا فى عملية تصنيف البطاقات .

أما الدكتور محمد الجوهرى فقد اضطلع إلى جانب الإشراف على العمل بمهمة تجميع ٩٠٪ من كافة المخطوطات التى تضمها القائمة والشروح الواردة قرين كل مخطوطة ، ويبلغ عددها نحو خمسمائة مخطوط . كما شارك فى كتابة مقدمة هذا العمل ، التى تمثل استعراضاً شاملا للخطوط الأساسية التى التزمناها فى إعداد الببليوجرافية .

(٢) انظر محمد الجوهرى وزملاؤه ، « مصادر دراسة الفولكلور العربى . قائمة ببليوجرافية » ، مقال بمجلة التراث الشعبى (مجلة شهرية يصدرها المركز الفولكلورى فى وزارة الإعلام العراقية ، بغداد ، العدد الثامن ، السنة الخامسة ، ١٩٧٤ ، ص ص ٥ – ٢٢ .

يغطى هذا التجميع الببليوجرافى واحداً من أهم المجالات الحيوية فى الدراسات الإنسانية والاجتماعية وهو علم الفولكلور أو دراسة التراث الشعبى . وعلى الرغم من عراقة ثقافتنا وثراء تراثنا ، فإن هذا الميدان لم يحظ بالاهتمام الببليوجرافى الكافى من جانب المهتمين بتجميع مصادر المعلومات وتنظيمها وتيسير سبل الإفادة منها بكل وسيلة ممكنة . ولقد بدأ التفكير فى هذه الببليوجرافية المتخصصة بالتعرف على المحاولات التى بذلت فى سبيل التعريف بمصادر المعلومات فى مجال الفولكلور ، وقد تبين لنا أنها كانت كلها محاولات فردية يكتنفها كل ما يكتنف أى عمل فردى من قصور ، خاصة وأننا بصدد مجال ضخم متشعب الأبعاد والاتجاهات :

ولعل أهم المحاولات الببليوجرافية فى هذا المجال تلك التى قدمها الأستاذ كوركيس عواد فى العدد الأول من السنة الأولى ( ١٩٦٣ ) من مجلة التراث الشعبى التى تصدرها — شهرياً — وزارة الثقافة والإعلام بالعراق . وقد نشرت هذه المحاولة فى مقال بعنوان « الآثار المخطوطة والمطبوعة فى الفولكلور العراقى » . وقد اشتمل هذا المقال على ما وصل إلى علم كاتبه من مصادر مطبوعة ومخطوطة ، ومقالات متناثرة فى الصحف والمجلات . وكما هو واضح من العنوان فإن الاهتمام كان مركزاً على البيئة العراقية .

وبعد صدور هذه المحاولة بسبع سنوات ، وفى العدد الأول من السنة الثانية من نفس المجلة قدم الأستاذ عامر رشيد السامرائى مقالا بعنوان «المكتبة الشعبية» اعتبره استكمالا لمجهود سلفه الأستاذ كوركيس عواد ، وضمنه كل ما طبع بالعراق لمؤلفين عراقيين ، وكل ما كتبه العراقيون ونشروه خارج العراق .

وإذا كان التراث الشعبى العراقى قد حظى بهذين العملين الببليوجرافيين ، فإن التراث الشعبى فى أى قطر عربى لم يحظ بما هو أقل منهما ، فلم يكرس عمل مستقل لتجميع مصادر المعلومات فى هذا المجال فى أى قطر عربى آخر ، وإنما تركزت الجهود فى الببليوجرافيات وقوائم المصادر الملحقة بالرسائل الجامعية التى أجازتها الجامعات العربية فى هذا المجال . وهى كما نعلم لا تتيسر الإفادة منها لأنه لم يقدر لها النشر .

وهكذا تتضح الحاجة الملحة إلى تجميع ببليوجرافى يغطى مجال الفولكلور بكل أبعاده الموضوعية مع الاهتمام بالمساهمات العربية على وجه الخصوص ، نظراً لأن المساهمات الأجنبية تحظى بالتغطية الببليوجرافية فى بيئاتها .

ولسنا هنا بحاجة لأن نؤكد أهمية وجود هذا العمل الذى قصد به خدمة جميع فئات المهتمين بالمجال على اختلاف مواقعهم وطبيعة اهتماماتهم ذلك لأن تجميع مصادر المعلومات والتعريف بها يعد أهم مقومات البحث فى أى ثقافة وفى أى مجال ، وبدون الببليوجرافيات لا يمكن وجود بحث تحققت له مقومات الدقة والاكتمال . لأن الخريطة الكاملة للإنتاج الفكرى فى أى مجال ، تظل غير واضحة

المعالم بالنسبة للباحثين إذ لا يمكن لأى باحث أن يجمع بنفسه كل المصادر التى يمكن أن يفيد منها .

ولا تقتصر أهمية مثل هذه الببليوجرافية على مجرد تعريف الباحثين بمصادر المعلومات المتاحة ، وإنما يمكن أيضاً أن تفيد فى مجالات تخطيط البحث فى هذا المجال ، نظراً لأنها تعطى صورة كاملة للإنتاج الفكرى العربى على اختلاف أشكاله ومصادر نشره . ومن ثم فإنها يمكن أن تفيد فى الكشف عن الموضوعات التى لا زالت فى حاجة إلى بحث والموضوعات التى بلغت درجة من التشبع ولم تعد بحاجة إلى مزيد لأن ذلك يمكن أن يؤدى إلى تكرار للجهد لا مبرر له .

وعلى ذلك فإن الهدف من هذه الببليوجرافية ، هو تجميع مصادر المعلومات التى نشرت باللغة العربية تأليفاً وترجمة ، وذلك فى حدود ما هو متاح فعلا ضمن مقتنيات المكتبات الكبرى والمكتبات المتخصصة فى المجال فى جمهورية مصر العربية ، وهى مكتبات الجامعات ، ودار الكتب والوثائق القومية ، ومكتبات المعاهد والمراكز المتخصصة فى الدراسات الاجتماعية ، بالإضافة إلى المواد الأخرى التى وردت إشارات إليها فى المصادر التى اعتمد عليها التجميع ، طالما كان من الممكن توفيرها للباحث العربى بأى وسيلة .

وغنى عن البيان أن هذه الببليوجرافية موجهة مباشرة لخدمة الباحثين العاملين بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية ، وفى مركز الفنون الشعبية بوزارة الثقافة وفى أقسام الدراسات الاجتماعية والأدب بالجامعات وكذلك جميع المهتمين بهذا المجال بصفة عامة ، وخاصة أعضاء جمعية التراث الشعبى بالقاهرة .

هذا بالإضافة إلى أن الإفادة من هذه الببليوجرافية لا يمكن أن تقتصر على البيئة المصرية وحدها أو العربية على اتساعها ، وإنما تحقق هذه الببليوجرافية هدفاً قومياً أساسياً ، وهو التعريف بالمساهمات العربية على الصعيد العالمى . ومن نافلة القول أن نذكر أن موضوع هذه الببليوجرافية من أهم المجالات التى اجتذبت اهتمام الباحثين فى الشرق والغرب على السواء .

## تحديد مجال الببليوجرافية

وينطوى تحديد المجال على عدة عناصر ، وهى التحديد الزمنى ، والتحديد المكانى أو الجغرافى ، والتحديد اللغوى ، والتحديد النوعى أو الشكلى وأخيراً التحديد الموضوعى .

**التحديد الزمنى :**

الواقع أن الإنتاج الفكرى فى مجال الفولكلور قديم قدم الثقافة العربية نفسها ، وعلى ذلك فإنه قد كان من الصعب وضع حد تاريخى يبدأ التجميع منه . ومن ثم فقد كان الهدف هو تجميع كل ما كتب فى المجال حتى نهاية عام ١٩٧١ .

**التحديد الجغرافى :**

يمتد مجال هذه الببليوجرافية ليغطى الإنتاج الفكرى العربى فى المجال سواء ما نشر منه فى الوطن العربى ، وما نشر خارج الوطن العربى بشرط أن يكون باللغة العربية .

**التحديد اللغوى :**

اقتصر الاهتمام فى هذه المرحلة على الإنتاج باللغة العربية تأليفاً وترجمة .

**التحديد النوعى :**

ويقصد بالنوعى هنا نوعيات أو أشكال مصدر المعلومات ويغطى هذا التجميع الكتب الكاملة وأجزاء الكتب المطبوعة ، والمخطوطات ، والرسائل الجامعية ، وبحوث المؤتمرات ، والتقارير والنشرات . أما بالنسبة لمقالات الدوريات فقد اقتصر فقط على المقالات التى نشرت فى الدوريات المتخصصة من مجال الفولكلور ، وأهمها مجلة التراث الشعبى التى تصدر فى العراق ، والفنون الشعبية التى كانت تصدر فى القاهرة .

هذا ويمكن تقسيم الكتب التى تغطيها الببليوجرافية إلى الفئات التالية :

( أ ) كتب التراث العربى ، وهى لا زالت تعد المصادر الأساسية لدراسة المجال ، وهى تتسم بالشمول الذى يصل حد المعالجة الموسوعية فى أغلب الأحيان .

( ب ) الكتب التى ألفها رواد من المحدثين ، سواء أكانوا من العرب ، أو من الأجانب الذين اهتموا بالمجال .

( حـ ) الدراسات الأكاديمية الجادة ، والتى تمتاز بالموضوعية والعمق وهى لا تزال قليلة .

( د ) الكتب التى ألفها بعض المهتمين بالمجال ، والتى تعتمد أساساً على تجميع بعض مفردات أو نماذج من التراث الشعبى من أدب وفن ، ودراستها أو تحقيقها ونشرها .

وبهذا يتضح أن الببليوجرافية تغطى مصادر المادة الفولكلورية كما تغطى الدراسات الفولكلورية نفسها فهى تشمل على سبيل المثال الأعمال الشعرية والقصصية والملحمية الشعبية ، كما تتضمن الدراسات التى تناولت هذه الأعمال .

**التحديد الموضوعى :**

الواقع أن مجال الفولكلور من المجالات التى يصعب تحديدها موضوعياً ، فهو يمتد على طول خريطة المعرفة الإنسانية وعرضها ، فدراسة الفولكلور ترتبط بالعلوم الاجتماعية ، كما ترتبط بدراسة اللغة والأدب ، ودراسة الفنون . . إلى آخر ذلك من المجالات التى تتناول تفاعل الإنسان مع بيئته والمحاولات

التى يبذلها للتكيف معها . وتغطى هذه الببليوجرافية جميع فروع الفولكلور التى اتفق عليها المتخصصون فى هذا المجال وهى :

( ا ) المعتقدات والمعارف الشعبية .

( ب ) العادات والتقاليد الشعبية .

( ح ) الأدب الشعبى .

( د ) الثقافة المادية والفنون الشعبية .

وسنعود إلى تفصيل الكلام عن هذه الأبواب الرئيسية وتقسيماتها الفرعية فى الفقرة الخاصة بطريقة تنظيم الببليوجرافية .

## مصادر تجميع الببليوجرافية

اعتمد تجميع الببليوجرافية على عدد من المصادر الشاملة التى تهدف إلى التعريف بالإنتاج الفكرى العربى بشكل عام دون الاقتصار على مجال موضوعى بعينه ، بالإضافة إلى عدد من المصادر المتخصصة وفى مقدمتها الببليوجرافيتان اللتان أشرنا إليهما فى بداية هذا العرض ، وعدد من قوائم المراجع الملحقة ببعض الرسائل الجامعية المتخصصة فى المجال . ونقدم فيما يلى وصفاً لأهم مفردات المصادر التى اعتمد عليها التجميع لبيان إمكانيات الاعتماد عليها من حيث الشمول ، ومدى اكتمال بيانات الوصف ، ومدى صلاحية طريقة التنظيم . . إلى آخر ذلك من عناصر الحكم على هذه المصادر . ونورد هذه المصادر مرتبة ترتيباً زمنيًّا تنازليًّا :

١ ــ نشرة الإيداع الشهرية ( ١٩٦٩ . . . ) : وهى الببليوجرافية التى تصدرها دار الكتب القومية فى أعداد شهرية ، مشتملة على الكتب التى تودع بالدار فى خلال الشهر السابق على نشر كل عدد شهرى . وقد بدأ صدورها عام ١٩٦٩ ولا زالت مستمرة . وقد اعتمد عليها فى تجميع الكتب التى أودعت بالدار عامى ١٩٧٠ ، ١٩٧١ . وهذه النشرة مرتبة حسب تصنيف ديوى العشرى الذى يقسم المعرفة البشرية إلى عشرة أقسام رئيسية ، يتفرع كل قسم منها إلى عشرة فروع . وهو يعتبر ــ فى تصور واضعه ــ تصنيفاً منطقيًّا للمعرفة البشرية . وتعطى هذه النشرة عن كل كتاب اسم المؤلف ، وعنوان الكتاب ، ورقم الطبعة إذا لم تكن الأولى ، ومكان النشر ، واسم الناشر ، وتاريخ النشر ، وعدد الصفحات ، ووسائل الإيضاح ، والحجم والسعر ، ورقم طلب الكتاب بدار الكتب القومية .

٢ ــ قائمة مطبوعات الجمهورية العربية المتحدة : وهى عبارة عن تجميع سنوى يصدر كملحق لعدد أبريل من مجلة الكتاب العربى . وقد بدأ صدور هذا الملحق فى أبريل ١٩٦٨ ليغطى مطبوعات ١٩٦٧ . وقد اعتمدنا عليه فى تجميع الكتب التى نشرت فى ج.م.ع. فى سنوات ١٩٦٧، ١٩٦٨ ،

١٩٦٩ . وعلى الرغم من اقتصار هذه القائمة على الكتب التى صدرت فى خلال السنة السابقة على صدورها ، فإن عنصر الشمول غير مكفول فيها نظراً لاعتمادها على جهود فردية ، بالإضافة إلى إغفالها للمطبوعات الصغيرة . ويسير ترتيبها على نفس النظام المتبع فى النشرة السابقة ، كما أنها تعطى بيانات وصف لا تختلف عن تلك التى تقدمها نشرة الإيداع .

٣ ــ النشرة المصرية للمطبوعات : وهى الببليوجرافية القومية « ج.م.ع . » ، وتصدرها دار الكتب القومية . وبدأت تصدر لتغطى الكتب التى تودع بالدار منذ أغسطس ١٩٥٥ ، وهى تصدر فى أعداد دورية على فترات متقاربة ، يجمعها فى النهاية تجميع يغطى خمس سنوات . وقد بدأ هذا التجميع ليغطى السنوات من ١٩٥٥ ــ ١٩٦٠ ، ثم تلاه تجميع آخر يغطى من ١٩٦١ ــ ١٩٦٥ . ثم تجميع يغطى سنتى ١٩٦٦ ، ١٩٦٧ . وقد اعتمدنا على هذه النشرة فى تجميع المطبوعات التى صدرت أو أودعت بدار الكتب فى السنوات ١٩٥٥ ــ ١٩٦٦ . وينتظم هذه النشرة ترتيب موضوعى يسير وفق خطة تصنيف ديوى التى سبقت الإشارة إليها ، دون استعمال أرقام التصنيف .

أما بيانات الوصف فيها ، فإنها لا تختلف كثيراً عن البيانات السابق الإشارة إليها فى نشرة الإيداع الشهرية والتى تعتبر امتداداً لها . ويعيب هذه النشرة بوجه عام بطء الإصدار وعدم تغطيتها تغطية كاملة للإنتاج الفكرى الذى يصدر فى السنوات التى تغطيها ، ويرجع ذلك بالطبع إلى القصور فى تطبيق قانون الايداع .

٤ ــ السجل الثقافى : بدأ يصدر سنويًّا منذ عام ١٩٤٨ وكانت تصدره وزارة المعارف العمومية . وهو يقدم عرضاً شاملا للنشاط الثقافى فى مصر فى السنوات التى صدر فيها . وقد توقف عن الصدور ابتداء من عام ١٩٥٢ . وابتداء من أول ١٩٥٦ تغير عنوانه إلى النشرة الثقافية التى ظلت تصدر كل ثلاثة شهور حتى عام ١٩٥٨ ثم استؤنف صدور السجل الثقافى ، فصدر منه عام ١٩٦٢ المجلد الذى يغطى عام ١٩٥٩ و يصدر بعد ذلك .

ويهمنا من هذا السجل القسم الخاص بالكتب ، وهو جزآن : الكتب المؤلفة ، والكتب المترجمة . وكلاهما مقسم إلى أبواب يتناول كل منها موضوعاً واسعاً يدرج فيه الكتب مرتبة أبجديًّا حسب عناوينها. أما عن البيانات الوصفية فهى مختصرة إلى أبعد حد لدرجة تصل به إلى الاقتصار على عنوان الكتاب واسم مؤلفه فى بعض الأحيان . وأهم ما يميز هذا السجل هو إضافة بعض الحواشى التى تبين محتويات الكتاب أو تحدد طبيعته . وقد اعتمدنا على هذا السجل فى تجميع الكتب التى صدرت فى السنوات ١٩٤٧ ، ١٩٤٨ ، ١٩٤٩ ، ١٩٥٠ ، ١٩٥١ ، ١٩٥٢ .

٥ ــ المقالات الببليوجرافية التى صدرت فى مجلة الكتاب . وهى مقالات سنوية كانت تتناول

اتجاهات التأليف ومجالاته فى مصر وبعض الدول العربية الأخرى . ويعطى هذا المصدر مجرد إشارات موجزة للكتب التى صدرت خلال العام الذى يغطيه المقال ، يشتمل أكثرها اكتمالا على عنوان الكتاب واسم مؤلفه بالإضافة إلى نبذة قصيرة جداً تحدد مكان الكتاب بين غيره من الكتب التى صدرت فى نفس العام وفى نفس المجال العريض .

وأهم ما يميز هذا المصدر اشتماله على بعض الكتب التى صدرت خارج مصرفى وقت كانت فيه الجهود البيليوجرافية التى تهدف إلى ملاحقة الإنتاج الفكرى على اختلاف مستويات هذه الملاحقة لا تزال فى مهدها .

ومع ذلك ، فإننا لا يمكن أن نتوقع لمثل هذا المصدر الشمول واكتمال التغطية ، نظراً لاعتماده على جهود فردية ، هذا بالإضافة إلى أن إدراج الكتب والحديث عنها فى هذه المقالات البيليوجرافية كان يتم على أساس انتقائى ، حيث كان يهتم بالكتب التى فرضت نفسها فى المجال العام الذى صدرت فيه ، ولها من المميزات ما يجعلها تمثل ظاهرة ثقافية فى وقتها .

وقد اعتمدنا على هذا المصدر فى تجميع المطبوعات التى صدرت فى عامى ١٩٤٥ ، ١٩٤٦ .

٦ ــ فهرست تحليلى بالمطبوعات التى صدرت فى مصر فى السنوات ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، ١٩٤٤ . وهو الفهرس الذى قام بإعداده شارل كوينز والأب جورج شحاته قنوتى وصدر عن المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية وعلى الرغم من أهمية هذا الفهرس ، إذ يغطى فترة من تاريخ الثقافة العربية انعدمت فيها الجهود البيليوجرافية على الإطلاق ، إلا أنه غير متاح بالنسبة للباحثين بالشكل الذى ينبغى أن يكون عليه . ويمتاز هذا الفهرس بتحرى الدقة فى الوصف والحرص على شمول التجميع فقد قام بإعداده عالمان يقدران أهمية مثل هذا العمل الجليل وقد حرصا على إخراجه بصورة تكفل تحقيق الإفادة منه على أكمل وجه .

ولم يكن هدف الجامعين أن يكون هذا العمل فى خدمة الباحثين العرب وحدهم وإنما حرصا على أن يقدما أداة بيليوجرافية يفيد منها الأجانب والمستشرقون . ولذلك جاءت بيانات الوصف فى غاية الاكتمال باللغتين العربية والفرنسية ، بالإضافة إلى بعض الشروح والحواشى باللغة الفرنسية تحدد طبيعة الكتاب أو تصف محتوياته . أما عن طريقة التنظيم ، فقد تم تقسيمه تقسيما موضوعياً عريضاً مع إضافة الكشافات الهجائية بالعنوان والمؤلف . وقد اعتمدنا عليه فى تجميع الكتب التى صدرت فى السنوات ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، ١٩٤٤ .

٧ ــ الكتب العربية التى نشرت فى ج . م . ع . ( مصر ) بين ١٩٢٦ــ١٩٤٠ . وهذه البيليوجرافية كانت موضوعاً لرسالة ماجستير قدمتها عايدة نصير إلى قسم المكتبات والوثائق بجامعة القاهرة ، وهى تغطى فترة من أحرج الفترات التى لم تشهد أيضاً أى جهد بيليوجرافى . وقد اعتمدت الجامعة على فهارس

وسجلات دار الكتب القومية ومكتبات جامعة القاهرة وعين شمس بالإضافة إلى مكتبات البلديات الكبرى فى بعض محافظات ج.م.ع . ونظراً لعدم دقة مثل هذه الفهارس والسجلات وعدم اشتمال مجموعة هذه المكتبات على كل ما صدر فى تلك الفترة ، بالإضافة إلى حدود الجهد الفردى ، فقد جاء التجميع مفتقراً إلى الشمول علاوة على عدم اكتمال الوصف أو دقته فى بعض الأحيان . أما عن طريقة التنظيم فقد سارت وفق الإطار العام لتصنيف ديوى العشرى . ويعيب التطبيق للتصنيف هنا أن التقسيم تم وفقاً للخطوط العريضة فقط دون اهتمام بتحديد موضوع الكتاب تحديداً دقيقاً ، وقد اعتمدنا على هذه البيليوجرافية فى تجميع الكتب فى السنوات من ١٩٢٦ — ١٩٤٠ .

٨ — جامع التصانيف الحديثة ، الذى قام بإعداده يوسف إلياس سركيس ليغطى المطبوعات التى صدرت فى السنوات ما بين ١٩١٩ — ١٩٢٦ كامتداد لمعجم المطبوعات العربية والمصرية الذى قام بإعداده نفس الجامع والوارد ذكره فيما بعد . وهذه البيليوجرافية لا تقتصر على المطبوعات العربية الصادرة من مصر فقط ، وإنما تشمل أيضاً الكتب التى صدرت باللغة العربية فى غير مصر من البلاد العربية أو الشرقية أو حتى الغربية . ويقسم الجامع الكتب التى جمعها تقسيما موضوعياً عريضاً تحت عدد صغير من الأبواب ، ثم يرتب الكتب ترتيباً هجائيًّا وفقاً لعناوينها فى كل باب من تلك الأبواب .

أما البيانات الوصفية التى يعطيها عن الكتاب فهى مختصرة ومع ذلك تتفاوت من كتاب لآخر بقدر ما أتيح للجامع من معلومات إلا أنه يعطى فى بعض الأحيان تعريفاً قصيراً بمحتوى بعض الكتب. وقد اعتمدنا على هذه البيليوجرافية فى السنوات من ١٩١٩ — ١٩٢٦ .

٩ — معجم المطبوعات العربية والمصرية ، الذى قام بإعداده يوسف إلياس سركيس أيضاً . وهو يغطى المطبوعات العربية المؤلفة والمترجمة التى صدرت فى مصر والدول العربية والهند وبعض دول أوربا ، مع استبعاد لكتب الدين المسيحى ، وهو يغطى المطبوعات التى صدرت منذ بدء الطباعة حتى سنة ١٩١٩ .

وقد اعتمد الجامع على البيليوجرافيات السابقة مثل كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة ، والفهرست لابن النديم ومفتاح السعادة لكاشكبرى زادة ، واكتفاء القنوع بما هو مطبوع لإدوارد فنديك ، وجامع التصانيف الحديثة لعبد الله الأنصارى ومجموعات من المكتبات الخاصة .. إلخ .

وقد رتبت هذه البيليوجرافية ترتيباً هجائيًّا وفقاً لأسماء المؤلفين . ويبدأ الوصف بتعريف بالمؤلف ، ثم سرد لمؤلفاته مرتبة هجائيًّا وفقاً لعناوينها ، ويعطى عن كل كتاب ، عنوانه ، ومكان الطبع وتاريخه إذا أمكن تحديده ، والمطبعة فى بعض الأحيان ، وعدد الصفحات ، ويضاف لهذا بعض الشروح

والحواشي التي تبين محتويات الكتاب . وتتركز أهمية هذه البيليوجرافية أساساً في اهتمامها بكتب التراث وتتبعها لها من مختلف المظان .

وعلاوة على المصادر السابقة ، التي تغطي الإنتاج الفكري المصري أساساً في ميدان الفولكلور ، رجعنا إلى المصادر التالية لتغطية الإنتاج الفولكلوري في البلاد العربية المختلفة :

١ — البيليوجرافيا المغربية لمحمد الصباغ .

٢ — فهرس المؤلفين والعناوين لأحمد محمد المكناس .

٣ — الفهرس الموضوعي لمكتبة جامعة بغداد .

٤ — معجم المطبوعات النجفية لمحمد هادي الأمين .

٥ — الأدباء العراقيون المعاصرون وإنتاجهم لسعدون الريس .

٦ — الفهرس المطبوع لدار الكتب المصرية .

٧ — قائمة المطبوعات الخاصة بكتب الشرق الأوسط التي يصدرها المركز التابع لمكتبة الكونجرس بالقاهرة من ١٩٦٢ — ١٩٧٠ .

٨ — كتالوجات الناشرين ، وخاصة : فهرس مكتبة المثنى ببغداد ، المكتب التجاري ببيروت . . . إلخ .

٩ — قوائم بيليوجرافية موضوعية عن : إفريقيا ، وعن الجزيرة العربية ، وعن الموسيقى والفنون المسرحية .

١٠ — دليل كتب وموضوعات وزارة الثقافة والإعلام العراقية لجميل الجبوري .

١١ — النشرة البيليوجرافية اللبنانية لعام ١٩٦٤ .

وقد برزت خلال الاستعانة بتلك المصادر بعض الملاحظات التي نرى من الواجب الإشارة إليها فيما يلي على عجل :

١ — من المعروف أن مواد التراث الشعبي بطبيعتها تمتد على طول المعرفة البشرية وعرضها ، الأمر الذي ترتب عليه صعوبة في حصر ما يتعلق بالفولكلور في المصادر السابقة .
ولذلك كان الجامع يتصفح كل مواد البيليوجرافية لحصر ما يتعلق منها بالفولكلور . فلم يكن في إمكاننا مثلا التوجه إلى مكان محدد في المصادر للحصول على كل الكتب المتعلقة مثلا بالعادات أو المعتقدات وإنما كان علينا أن نتصفح كل مصدر من هذه المصادر الشاملة من أوله حتى نهايته مع قراءة العناوين كلها للحكم على مدى اتصالها بموضوع اهتمامنا

٢ — كما لاحظنا عدم اكتمال البيانات البيليوجرافية في بعض المصادر ، مما أدى إلى الاعتماد

على مصادر أخرى ، أو حتم علينا فى بعض الظروف الرجوع إلى المواد بصورة مباشرة لتحقيق البيانات أو استكمال الناقص منها .

٣ – عدم شمول التغطية فى المصادر المذكورة ، مما أدى إلى الرجوع إلى المواد نفسها لإكمال الحصر والتغطية .

٤ – عدم توفر المصادر الببليوجرافية الملائمة والكافية التى تتيح تغطية شاملة ، وذلك باستثناء مصر بطبيعة الحال .

٥ – كما ظهرت من بعض المصادر ثغرات فيما يتعلق ببعض المؤلفات المطبوعة فى مصر ، مما اضطرنا إلى اللجوء إلى الفهارس البطاقية للمكتبات الكبرى . ومع ذلك اضطررنا إلى ترك بعض هذه الثغرات دون استكمال لاعتبارات سيشار إليها فى الفقرة التالية .

هذا ويلاحظ أن هذه المصادر جميعاً تهتم بالكتب المطبوعة ، أما بالنسبة للمخطوطات فقد اعتمدنا على فهارس مخطوطات دار الكتب البطاقية منها والمطبوعة بالإضافة إلى فهرس المكتبة الأزهرية المطبوع .

أما بالنسبة للرسائل الجامعية فقد اعتمدنا على الأدلة الخاصة بها وعلى وجه التحديد الدليل الذى نشرته كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٦٧ للتعريف بالرسائل التى أجيزت فيها وسجل الرسائل بمكتبة جامعة عين شمس ، وقائمة توثيق مكتبة جامعة الأزهر ، وقائمة الرسائل بمجلة المكتبة العربية ، وسجل الرسائل بجامعة الإسكندرية .

أما فيما يتعلق بمقالات الدوريات ، فقد تم تكشيفها بالرجوع إلى أعداد الدوريات نفسها .

وبالإضافة إلى كل هذه المصادر المنشورة وغير المنشورة اعتمد جامعو الببليوجرافية على فهارس مكتبات كل من جامعة القاهرة ، والمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، ودار الكتب والوثائق القومية وذلك لاستكمال التجميع ، أو للتحقق من بعض البيانات أو استكمال بعض بيانات الوصف التى لم ترد فى مصادر التجميع .

## أسلوب الوصف الببليوجرافى

### الكتب :

أعطيت عن الكتاب البيانات الوصفية التالية : المؤلف ، والعنوان ، المترجم أو المحقق إن كان الكتاب مترجماً أو محققاً ، رقم الطبعة إذا كانت غير الأولى ، مكان النشر والناشر وسنة النشر وعدد الصفحات ، والسلسلة إذا كان الكتاب قد صدر ضمن إحدى السلاسل وحاشية عند الضرورة .

ويضاف لهذا مستخلص يركز على الهدف من الكتاب ومحتوياته بالنسبة لمجموعة معينة من الكتب .

والكتاب الذى تعددت طبعاته وأماكن نشره وناشريه وسنوات نشره أعدت له بطاقات بعدد هذه الطبعات ومرات النشر حتى يمكن الاستفادة بها لأقصى حد ممكن .

**الرسائل الجامعية :**

صاحب الرسالة ، عنوان الرسالة ، والمكان ، السنة ، عدد الصفحات ، وحاشية تبين نوع الدرجة والجهة المقدمة لها .

**المخطوطات :**

المؤلف ، العنوان ، الناسخ ، مكان النسخ ، المسطرة ، عدد الأوراق أو الصفات ، وحاشية للمحتوى .

**المقالات :**

اسم كاتب المقالة ، عنوان المقالة ، اسم المجلة ، السنة والعدد والتاريخ ، الصفحات التى يشغلها المقال .

وهناك بعض الملاحظات العامة التى نود أن نسجلها حول عملية الوصف بصورتها هذه التى أوردناها :

١ – اتبعنا خطة موحدة فى الوصف وفق أحد النظم المعترف بها وهو تقنين مكتبة الكونجرس للوصف البيليوجرافى بصفة عامة مع بعض التعديلات لملاءمة طبيعة التراث العربى والإسلامى :

٢ – كثرة أسماء المؤلفين القدامى والصعوبة البالغة فى توحيد الأسماء واستكمالها وتحقيقها والمدخل باسم الشهرة . أما المؤلف العربى الحديث فيكون مدخاه بالشكل العادى للاسم .

٣ – عدم اكتمال بيانات الوصف بالنسبة لبعض المواد بسبب عدم توفر المصادر الملائمة لاستكمال هذه البيانات وقد تركت هكذا لحين استكمالها من جانب من يطلع البيليوجرافية أو عند توفر المصادر الملائمة .

## طريقة تنظيم البيليوجرافية

لعل أفضل طريقة لتنظيم المواد فى هذه البيليوجرافية هو الترتيب الموضوعى المصنف لكل المواد بصرف النظر عن أشكالها ، وذلك لملاءمة احتياجات الباحثين ولتحقيق الأهداف التى قصدنا إليها من هذه البيليوجرافية .

والنظام المتبع فى التصنيف هو نفس النظام المتبع فى دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى ، مع تكييفه وفقاً لما تجمع من مواد . وهو يقسم المجال إلى عدد من الأقسام الرئيسية التى يندرج تحت كل قسم منها التفريعات الموضوعية الخاصة به . ويتناول القسم الأول ميدان المعتقدات والمعارف الشعبية .

ويضم علاوة على المؤلفات العامة فى هذا الموضوع الموضوعات الرئيسية التالية :

الأولياء ، الفرق الدينية المستقلة ، التصوف ، المخلوقات فوق الطبيعية ، السحر ، الطب الشعبى ، الأحلام ، المعارف الشعبية حول الجسم الإنسانى ، المعارف الشعبية حول الحيوان ، المعارف الشعبية حول النبات التقويم ، الأنطولوجيا . ويضم القسم الثانى ميدان العادات والتقاليد الشعبية ويغطى هذا القسم عدا المؤلفات العامة فى هذا المجال موضوعات دورة الحياة ( الميلاد — الزواج — الوفاة ) ، الأعياد الدينية والقومية ، الفرد فى المجتمع المحلى ، العلاقات الأسرية ، المرأه وآدابها السلوكية وأحوالها الاجتماعية ، آداب السلوك ، الخارج عن العرف ، عادات المأكل والمشرب ، والروتين اليومى ، القانون العرفى . ويضم القسم الثالث ميدان الأدب الشعبى وفنون المحاكاة . ويغطى عدا المؤلفات العامة فى هذا المجال موضوعات :

الحكايات ، الأساطير ، الحكايات الأسطورية ، الملاحم ، السير ، الموال ، الأغانى ، المدائح ، الأمثال ، التعابير والأقوال السائرة ، الألغاز ، النكت والنوادر والقصص الفكاهية ، الشعر الشعبى ( الزجل — الموشحات — المقامات ) التسمية ، الخطب والمواعظ ، اللهجات ، المسرح ، خيال الظل وصندوق الدنيا وخلافه . ويضم القسم الرابع ميدان الثقافة المادية والفنون الشعبية . ويندرج تحت ميدان الثقافة المادية موضوعات الأطعمة وإعداد الطعام ، التدبير المنزلى ، الصناعات الشعبية والحرف ، الفلاحة ويندرج تحت موضوع الفنون التشكيلية الشعبية الأقسام الفرعية التالية التزين وأدوات الزينة ، الأزياء ، الأشغال اليدوية ، الدمى ، الحلى ، التصوير ، العمارة ، الفخار ، الوشم . إلى ذلك ميدان الموسيقى الشعبية ويضم موضوعى : الآلات الموسيقية ، والغناء . ثم موضوعى : الألعاب الشعبية ، والرقص الشعبى .

وعلاوة على هذه الأقسام الأربعة الرئيسية قدمنا للببليوجرافيا بجزء عام تناول ثلاث فقرات رئيسية هى :

١ — المؤلفات العامة التى تعتبر مصادر للتراث الشعبى ككتب التاريخ والدين وغيرها ، وكذلك المقدمات والمداخل العامة فى علم الفولكلور .

٢ — المصادر والدراسات التى تؤدى نفس الغرض بالنسبة لمجتمعات خارج مصر .

٣ — الأعمال الأدبية التى يمكن أن تكون مصادر لمادة فولكلورية .

ويراعى أننا لم نحاول أن نغطى كافة الأعمال الأدبية لأن ذلك يزيد حجم القائمة ويخرجها عن طبيعة القصد منها ، وحسبنا أن ضربنا بعض الأمثلة البارزة .

ويلاحظ بالنسبة للفقرة الثانية من القسم العام ونعنى الدراسات والمصادر الخاصة بمجتمعات خارج مصر أننا لم نستهدف بالطبع هنا أيضاً استقصاء كافة الدراسات التى أجريت بالعربية عن تلك المجتمعات ولكننا أدرجنا كافة ما دخل فى المصادر التى رجعنا إليها .

ونعتقد أن هناك ما يبرر إدخال جزء كهذا فى ببليوجرافية عن الفولكلور المصرى . فكثير من المعتقدات والممارسات وغيرها من عناصر التراث الشعبى مشتركة بين مصر وغيرها من البلاد ، خاصة البلاد العربية الشقيقة ، وهى التى تمثل الكثرة الغالبة من موضوعات ذلك الجزء .

كما يلاحظ القارئ أن إدراجنا قسماً خاصاً عن الأعمال الأدبية يستند إلى مسلمة منهجية فى علم الفولكلور معروفة كذلك فى علوم أخرى كثيرة ، هى أن تكنيك تحليل المضمون لأى مادة يمكن أن يفيد الباحث إفادة كبرى ، طالما كانت تلك المادة تتصل بموضوعه . لذلك فإن الانتفاع بهذه الأعمال الأدبية من جانب الدارس لا يمكن أن يتم هكذا دون تدريب خاص أو دراسات سابقة أو بطريقة تعسفية . ولعل هذه النقطة تلفت نظرنا إلى ضرورة وجود دراسات بلغتنا العربية عن تحليل المضمون فى علم الفولكلور . وحسبنا أن يلفت عملنا هذا النظر إلى ذلك .

على أن هذه التقسيمات والتفريعات يجب ألا تطمس حقيقة جوهرية يجب أن نضعها نصب أعيننا دائماً عند الرجوع إلى أى موضوع من موضوعات هذه الببليوجرافية ، وأعنى ذلك التفاعل والامتزاج الكامل لمختلف ظواهر الحياة الشعبية فى الواقع الحى ، وهو تفاعل وامتزاج يمنع استقلال أى موضوع عن الموضوعات الأخرى استقلالا كاملا ، ويعرقل عملية الفصل الرياضى بين الموضوعات . فموضوع الختان داخل فى ميدان عادات دورة الحياة ، ثم فى الحديث عن الأولياء ، وفى الطب الشعبى ، وفى غيرها من الميادين . وقد ترتب على هذه الحقيقة الجوهرية بعض الملابسات التى نشير إليها فيما يلى على عجل . فقد نلاحظ أحياناً قلة عدد المواد الواردة فى موضوع معين ، دون أن يعنى ذلك قلة ما كتب من هذا الموضوع . أو أننا لم نبذل الجهد الكافى فى البحث عن مراجع فيه . وإنما لأن موضوعه داخل فى موضوعات أخرى . من هذا مثلا أن المكتوب تحت « الميلاد » أربعة عناوين فقط . بينما نجد أن كثيراً من العناوين المكتوبة تحت المؤلفات العامة عن العادات والتقاليد الشعبية يتضمن تفاصيل ومعلومات عن الميلاد وهكذا . لذلك فعلى الباحث الذى يستخدم هذه الببليوجرافية أن يعنى حقيقة الترابط الوثيق بين موضوعاتها المختلفة .

كما حتمت بعض الاعتبارات العلمية وجود تداخل بين موضوعين أو أكثر ، وهى ظاهرة لن يصادفها مستخدم هذه القائمة مرة عارضة وإنما سيلتقى بها فى أكثر من مجال . ونشير على سبيل المثال إلى التداخل بين موضوعى السحر والتقويم . فكلاهما يمكن أن يخدم الآخر فالساحر — من ناحية — يهتم باختيار الوقت المناسب لعمله . ويعتقد المشتغل بالتقويم — من ناحية أخرى — أن كل وقت يتسم بسمات سحرية ( أى قدرات ) خاصة . ويلاحظ بصفة عامة أن التقويم كان يزدهر فى الثقافة الإسلامية لغرضين رئيسيين :

أولهما غرض دينى : لتحديد أوائل الشهور العربية ، والمواسم ، ومواعيد الصلاة ، والصيام والإفطار . . . إلخ .

ثانيهما أغراض سحرية : لأن كل وقت له خصائص أو مقومات معينة ، وكل عمل يتطلب وقتاً معيناً يتم فيه .

ونفس هذا التداخل نجده من ناحية أخرى بين الطب الشعبي والسحر أيضاً ، خاصة عندما يكون العلاج بالوسائل السحرية ، أو يستخدم السحر لأغراض علاجية ، ولذلك يحسن بالقارئ أن يراعى تلك الحقيقة عند رجوعه إلى أحد الموضوعين .

وواضح أننا لا نعني الموضوعات المشار إليها فحسب ، فهذه الملاحظة ليست قاصرة عليها ، ولكنها تنسحب على موضوعات أخرى عديدة. وقد رتبت مواد البيليوجرافية ترتيباً هجائياً بأسماء المؤلفين أو بالعناوين عند عدم وجود مؤلفين تحت أصغر وحدة موضوعية .

وقد أعد للكتاب أو المقالة التي تعالج أكثر من موضوع — معالجة صريحة مباشرة — بطاقات بعدد الموضوعات التي تشتمل عليها .

وإذا كان الترتيب الموضوعي المصنف يخدم الحاجات الأساسية للباحثين فإن هناك حاجات إضافية يمكن خدمتها عن طريق الكشافات الهجائية . ولذلك ذيلنا القائمة بكشافين :

أولهما : كشاف هجائي بأسماء المؤلفين .

وثانيهما : كشاف هجائي بالعناوين .

ونود أن نشير إلى أننا لم نحاول أن نقدم حصراً لكل الطبعات المختلفة لنفس الكتاب أو كل النسخ الموجودة لنفس المخطوط . ولم يكن ذلك راجعاً إلى استحالة ذلك أو صعوبته ، ولكننا قدرنا أنه سيتكلف من الجهد أكثر مما يستحق بالنسبة للغرض الذي توخت هذه القائمة تحقيقه . وقد حالت دون ذلك صعوبات بعضها علمي ، وبعضها مادي عملي . فمن الناحية العلمية يلاحظ أن بعض هذه الكتب ( مثل بعض كتب السحر للبوني مثلا ، أو كتب الجن ) قد طبعت لا تكاد تقع تحت حصر ، ولا يمكن أن يصل إليها شخص يقوم بتجميع بيليوجرافي لآلاف العناوين في عشرات الموضوعات . ولم يكن نظام الإيداع الإجباري وأحكام الرقابة على المطبوعات قد نفذ بعد ، ولذلك لا يوجد أي مصدر رسمي أو عملي يمكن منه حصر هذه المطبوعات المختلفة . كما أن حصر النسخ المختلفة لمخطوط واحد عملية تدخل في عمل الباحث ، ولا تدخل في مهمة الجامع البيليوجرافي ، حيث لا يخفى على القارئ أن تحديد النسخ المختلفة يتطلب الرجوع إلى بيليوجرافيات المخطوطات وقوائم المكتبات المختلفة في الداخل والخارج ، وهو ما لا ينتظر أحد تحقيقه من واضعي البيليوجرافيات الحالية .

أما الصعوبة المالية العملية الحاسمة فهي أن محاولة حصر هذه الأمور كان سيضاعف حجم هذه القائمة إلى عدة مرات ضعف حجمها الحالي وهو أمر يجعل من إصدارها عملا مكلفاً ، ويعوق بالتأكيد

هذا الصدور . ولذلك كله لم نورد إلا فى القليل النادر الطبعات لنفس الكتاب أو النسخ المختلفة لنفس المخطوط .

وأخيراً فقد استبعدنا ما ليس له صلة مباشرة بمجال التغطية فالكتب التى تم حصرها فى موضوع التصوف على سبيل المثال هى ما تمت بصلة إلى المعتقدات الشعبية ، أما ما كان منها يتصف بالصبغة الدينية البحتة فقد تم استبعاده .

وجدير بالذكر أن التغطية حسب الأبعاد السابقة ليست شاملة الشمول المطلق بسبب امتداداتها البعيدة الزمنية والمكانية واللغوية وأشكال المواد ، وبسبب عدم توفر المصادر البيليوجرافية الملائمة والكافية .

والحقيقة أنه لا تكاد توجد ببليوجرافية واحدة شاملة فى تغطيتها شمولا مطلقاً وإنما كل ما تطمح إليه هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الشمول . وهذا هو ما حاولناه بالفعل ، بالإضافة إلى الالتزام بإصدار ملاحق دورية تغطى ما فات إدراجه فى الببليوجرافية الرئيسية علاوة على ما يجد من إنتاج فى مجال التغطية.

* * *

# الفصل السابع عشر

# أرشيف الفولكلور

**مقدمة :**

هناك حاجة نظرية مؤكدة ، كما أن هناك حاجة عملية ملحة تجعل من أرشيف الفولكلور ضرورة حيوية لتقدم البحث الفولكلورى فى أى بلد من بلاد العالم . فهذه الحشود الضخمة من المواد والمعلومات والصور والتسجيلات الصوتية . . . إلخ التى يحصل عليها الباحثون بالوسائل والطرق السابقة : من خلال العمل الميدانى ، أو من الدراسات العلمية ، أو من بطون المدونات بأنواعها ؛ كلها يمكن أن تقتصر على خدمة باحث فرد واحد . كما أنها لا يمكن أن تقود إلى تراكم مفيد لجمهور عريض من الباحثين إلا إذا حفظت فى أرشيف فولكلورى . عندئذ يمكن أن توفر جهود السابقين جهداً لاطائل له كان يتحتم على الباحث أن يقوم به ليجمع مادة بحثه ، أو يحصل على شواهد للمقارنة وغير ذلك . ومن هنا قلنا إن هناك حاجة نظرية مؤكدة إلى أرشيف الفولكلور .

أما الحاجة العملية فتبدو بأوضح صورها فى بلادنا ، فسوق الفنون يقبل بشغف على المواد الشعبية أو ذات الطبيعة الأقرب إلى الشعبية . حيث نجد أن الإذاعة والتلفزيون تقدمان برامج عن الفنون الشعبية ، كما ينتج الفنانون الأفراد أعمالا فنية يستلهمون فيها بعض العناصر الشعبية . وأصبحت لدينا فرق للفنون الشعبية وللرقص الشعبى والآلات الموسيقية الشعبية وهكذا . وأنشئت عدة معارض لفنانين متأثرين بفن الشعب أو مطورين له . ومن الواضح أنه لن يمكن لأى من هؤلاء الفنانين أن يبدع فناً أصيلا له قيمة إنسانية إلا إذا اكتسب فهماً عميقاً للفن الشعبى وإحساساً صادقاً به . ومن هنا تبدو الحاجة ملحة إلى توفير المادة الفولكلورية بين يدى أولئك الفنانين . وأرشيف الفولكلور هو أداة تحقيق ذلك على الوجه الأكمل .

وخارج هذا الإطار أيضاً نجد أن أرشيف الفولكلور يمكن أن يصبح شاهداً — بما يحويه من مادة عن مجتمعات وعصور تغيرت ظروفها وتبدلت أحوالها — على التاريخ الثقافى للمجتمع الذى يوجد فيه ، محلياً كان أو قومياً . فنحن ندرك أن عالمنا المعاصر يشهد ثورة عارمة متنامية فى مجالات التصنيع والتحضر ووسائل الاتصال بأنواعها * . وأن هذه العوامل قد ساهمت — وما تزال تساهم — فى تغيير وجه الحياة فى المجتمع . وعناصر التراث الشعبى هى أسرع تلك العناصر تغيراً ، وأكثرها ميلا إلى الانزواء تحت تأثير ضربات التحديث الذى تشهده بلاد كبلادنا . وإلى أرشيف الفولكلور

يرجع الفضل فى تسجيل عناصر التراث الثقافى التقليدى قبل تعرضها للتغير ، فيساهم بذلك فى دراسة التاريخ القومى .

قلنا من قبل إن دارس الفولكلور يحصل على مادته من مصادر ثلاثة : يأتى فى مقدمتها الدراسات العلمية السابقة ، ثم المادة التى يجمعها هو أو آخرون من الميدان ، وأخيراً المخزون الهائل من المادة الذى يمكن أن يجمعه من المدونات ، على نحو ما رأينا فى فصل سابق .

والتحدى الذى يواجه القائم على أمر الأرشيف هو أن يعمل أولا على تصنيف هذه المادة المتنوعة طبقًا لنظام يكون متفقًا عليه سلفاً . ثم يقوم بترتيب المواد المختلفة وحفظها على نحو يتيح سهولة وصول الباحثين إليها والانتفاع بها ، وهى نقطة سنعود إلى تفصيل القول فيها فيما بعد .

والأرشيف فى ذاته يعنى مكان ونظام حفظ الوثائق أيًا كانت . ومن هنا تعددت أنواع الأرشيفات تبعاً لتنوع المادة التى تحفظها ، وأسلوب الحفظ . . وغير ذلك من المتغيرات . وقد أصبح من المألوف اليوم أن تجد لدى كل مؤسسة خاصة أو عامة مكاناً خاصًا وطريقة خاصة لحفظ وثائقها للرجوع إليها عند الضرورة ، أو تيسير وصول الباحثين إليها . وتوجد أرشيفات توثيق حكومية من هذا النوع فى أغلب دول العالم ، وقد تأسس أول أرشيف من هذا النوع فى فرنسا عام ١٧٩٠ ، على نحو ما يشير جورج ليست[١] . إلا أن أرشيف الفولكلور يختلف من نواح كثيرة عن أرشيف التوثيق . « فأرشيف الفولكلور يقوم — على نحو معين — بحفظ عناصر التراث والمهارات الشعبية التى تنتقل عن طريق الذاكرة ، على حين يقتصر أرشيف التوثيق على حفظ المواد المنشورة فى صورة مكتوبة ، أو منسوخة ، أو مطبوعة . فأرشيف الفولكلور يحصل على مادته من مصادر متنوعة ، أما أرشيف التوثيق فيحصل عليها من مصدر واحد فقط »[٢] .

ولما كان علم الفولكلور قد استطاع أن يقطع شوطًا لا بأس به فى بلادنا ، فقد بات من الضرورى للمشتغلين به أن يوجهوا فكرهم وجهودهم نحو تأسيس أرشيف للفولكلور المصرى ( وهو ما لا يمنع وجود أرشيف عربى جامع فيما بعد ) . ويستطيع الفولكلوريون المصريون أن يفيدوا فى هذا الصدد من تجارب الأرشيف فى البلاد التى سبقتنا فى مضمار التقدم . ولكننا ننبه إلى قاعدة جوهرية لا يحق أن نغفل عنها لحظة واحدة . وأعنى أن شكل الأرشيف ، ومركز الثقل فيه ( أدبيًا ، أو فنيًا . . إلخ ) ، وخطة تصنيف الموضوعات الشعبية داخله . . إلخ ؟ كل ذلك يجب أن ينبع من خطة مصرية ورؤية مصرية خالصة . فالتجارب الأجنبية ترشدنا وتوجهنا ، ولكنها غير قابلة للنقل ، وأعتقد أن هذه

---

( ١ ) George List, "Archiving", in : R. Dorson (ed.), *Folklore and Folkloife*, An Introduction, op. cit., pp. 455-463.

( ٢ ) انظر ، جورج ليست ، أرشفة الفولكلور ، مرجع سابق ، ص ٤٥٦ .

قضية واضحة . فكما أنني لا أستطيع أن أنقل دليل العمل السويدى ، أو الأيرلندى ، أو الهندى إلى اللغة العربية وأستخدمه بنصه فى جمع التراث الشعبى المصرى أو السورى ، كذلك لا أستطيع أن أترجم خطة تصنيف الموضوعات أو أنقل نظام العمل فى أرشيف أوربى أو أمريكى وأطبقه بحرفيته عندنا .

وإدراكاً منا لأهمية الدور الريادى الذى اضطلعت به بعض أرشيفات الفولكلور الأوربية والأمريكية ، فإننى سوف أحاول أن أعرض للخطوط العامة فى تجربتها ، ثم أنتهى إلى عرض محاولات تأسيس أرشيف للفولكلور المصرى .

* * *

## نظرة على تطور أرشيف الفولكلور فى العالم

استعرض « جورج ليست » فى مقاله الذى سبقت الإشارة إليه الخطوط العامة لتطور نظام أرشيفات الفولكلور فى البلاد المختلفة . وأبدى فى ذلك ملاحظة عامة مؤداها أن أرشيفات الفولكلور كلها تعد ظاهرة حديثة نسبياً ، وهو أمر راجع كما نعلم إلى حداثة علم الفولكلور نفسه ، وإلى أنه لم يكتسب الاستقلال اللازم لقيام مثل هذه المشروعات الضخمة إلا مؤخراً[٣] .

ولقد ظهرت البدايات الأولى لأرشيفات الفولكلور فى شكل تراكم للمادة التى جمعها باحثون أفراد : وبعد أن نمت هذه المادة وتشعبت ، أصبحت فى النهاية بمثابة الأساس للأرشيف المنظم بطريقة رسمية . وظهرت أول هذه التجميعات فى فنلنده فى وقت مبكر يرجع إلى عام ١٨٣٥ . واكتسب أرشيف الفولكلور الملحق بالجمعية الأدبية الفنلندية كياناً مستقلا . فى عام ١٨٨٨ : ويعد هذا الأرشيف أول أرشيف فولكلورى على الإطلاق[٤] .

واضطرد تقدم علم الفولكلور ، واضطردت معه حركة إنشاء أرشيفات الفولكلور على المستوى القومى أو المحلى . ولكنها ظلت فى البداية وقفاً على البلاد الغربية المتقدمة . إلى أن تقدم علم الأنثروبولوجيا العام على المستوى العالمى . ومع تطور الدراسات الأنثروبولوجية ظهر اهتمام الشعوب الغربية بتراث الشعوب غير الأوربية ( أو ما كانت تسمى البدائية فى ذلك الحين ) . ونشطت تبعاً لذلك حركة

---

( ٣ ) انظر جورج ليست ، المرجع السابق ، ص ٤٥٧ .

( ٤ ) للحصول على مزيد من المعلومات عن تطور أرشيف الفولكلور الفنلندى ، ارجع إلى :
Jouko Hautala and Urpo Vento, "The Folklore Archives of the Finnish Literature Society",. in : *The Folklore and Folk Music Archivist*, Vol. 8, No. 2 (Winter 1965-66), pp. 39-53, Quoted by G. List, op. cit.

جمع التراث الثقافى التقليدى لتلك الشعوب غير الأوربية . وتمت عمليات الجمع الأولى على يد المبشرين والتجار ، ثم بعد ذلك عن طريق بعثات علمية كانت ترسل خصيصاً لهذا الغرض . وتراكمت المادة المتحصلة عن هذا الطريق ، وأصبحت الحاجة ملحة إلى إيجاد وسيلة تيسر الانتفاع بها لجمهور الدارسين تحقيقاً للغاية من جمعها . وهكذا اتجه الأنثروبولوجيون إلى حفظ هذه المواد التى حصلوا عليها فى المتاحف وفى معاهد البحث التى ترعاها الحكومات أو الجامعات فى مختلف البلاد الأوربية وفى أمريكا بعد ذلك . وبديهى أن تتفوق البلاد الأوربية الاستعمارية فى هذا المضمار ، حيث تراكمت لديها كميات هائلة من المادة التى جمعها الباحثون من المستعمرات التابعة لها . ولذلك بدأت الأرشيفات المدعومة من الحكومات تجد طريقها إلى النور لأول مرة فى البلاد الاستعمارية التقليدية . ونذكر مرة أخرى بأن محتويات هذه الأرشيفات كانت فى جوهرها تتعلق بشعوب غير أوربية .

ولكن شعوب الشمال الأوربى غير الاستعمارية كانت قد قطعت كما أشرنا شوطاً أبعد فى ميدان تأسيس أرشيفات الفولكلور . ولكنها كانت فى جوهرها جهوداً خاصة ومحدودة النطاق فى بادئ الأمر . ولعله تجدر الإشارة هنا إلى أن بعض تلك البلاد قد أقامت أرشيفات قومية ومحلية كرد فعل إزاء دول أجنبية كبرى كانت تهدد التراث الوطنى ، اللغة المحلية أو التنظيم الاجتماعى أو بعض أنماط العادات . . . إلخ . والهدف فى ذاته لا يعيب حركة الفولكلور فى مثل هذا البلد ، ولكن يجب الحذر دائماً من ألا يؤدى ذلك إلى تشويه العمل العلمى لمثل هذا المشروع . خاصة فى حالات أخرى عندما تنشط حركة الدراسة العلمية للتراث الشعبى القومى كرد فعل ضد التصنيع والنظم الاجتماعية والثقافية الحديثة فى محاولة لإنقاذ التراث الزراعى التقليدى . « ففى مثل هذه الحالة من الممكن أن يأتى الشعور العاطفى — إلى حد ما — بتصنيف متعسف للمادة ، وبوجهة نظر مغالية فى تقدير التقاليد القومية . وتلك أمور مضللة للباحث الجاد »(٥) .

كما حدث فى مرحلة الاهتمام المبكر بإنشاء أرشيفات الفولكلور أن اقتصرت عمليات الجمع أو الحفظ على أنواع معينة من المادة الشعبية ، ربما بسبب ظروف التطور العلمى لهذا الفرع أو ذاك من فروع العلوم الأخرى التى ترعى الدراسة الفولكلورية — كتاريخ الفن ، أو التاريخ ، أو علم الاجتماع ، أو اللهجات . . إلخ . وربما كذلك بسبب طبيعة اهتمامات رواد الحركة الفولكلورية ، فقد يكون فناناً تشكيلياً أو سوسيولوجياً ، أو لغوياً . . إلخ فيترك بصماته على طبيعة العمل التنظيمى فى مجال الفولكلور . ولعل هذه الظروف هى التى تفسر لنا اهتمام بلاد معينة بتأسيس أرشيف

---

(٥) انظر عبد الحميد حواس ، « حاجتنا إلى أرشيف فولكلورى » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية ، العدد الثالث ، يوليو ١٩٦٥ ، ص ص ٣٦ — ٤١ ، خاصة ص ٣٨ .

للموسيقى الشعبية ، وأخرى بتأسيس أرشيف للهجات ... إلخ . دون سائر فروع الدراسات الشعبية . « ولعل من مزايا الوضع عندنا أن الدولة هي التي تبنت الإشراف على جمع التراث وتصنيفه . وهذا يتيح لنا إمكانية التخطيط العلمى بعيداً عن الحماس العاطفى أو إهمال جانب من جوانب التراث »[٦] .

على أن تأسيس وتكوين الأرشيفات الفولكلورية الأولى ظل مقتصراً على إمكانيات ومستوى التكنولوجيا المتاحة فى ذلك الوقت المبكر . ولم يتسن تسجيل اللهجات ، والتراث الشفاهى ، والتراث الموسيقى تسجيلا صوتياً إلا بعد اختراع الفونوغراف الأسطوانى فى نهاية القرن الماضى على أثر ذلك ظهرت أرشيفات لهذه التسجيلات . وكان أول أرشيف تم تأسيسه من هذا النوع هو الأرشيف الفونوغرافى لأكاديمية العلوم النمساوية[٧] وقد تبعه بعد فترة وجيزة تأسيس أرشيفات مماثلة فى باريس ، وبرلين ، ولندن . أما فى أمريكا الشمالية فتراكمت بعض التجميعات للتسجيلات الصوتية فى بداية هذا القرن فى المعاهد الأنثروبولوجية فى واشنطون ، ونيويورك ، وشيكاغو ، وأوتاوا . أول أرشيف رسمى للتسجيلات الصوتية ، وهو أرشيف الأغنية الشعبية التابع لمكتبة الكونجرس ، فلم يخرج إلى النور إلا فى عام ١٩٢٨[٨] .

وقد حدث تطور كبير فى أماكن وأساليب حفظ التراث الشعبي منذ الحرب العالمية الثانية ، وما زال هذا التقدم مضطرداً حتى الآن . ففى كل دولة أوربية يوجد الآن أرشيف من نوع أو آخر ، بالإضافة إلى وجود أرشيفات فولكلورية فى عدد من بلاد العالم الثالث[٩] . وتلقى هذه المؤسسات دون استثناء دعماً مباشراً من الحكومات . ويوجد الآن فى الولايات المتحدة ما يقرب من عشرين أرشيفاً فولكلورياً . وقد تأسست أغلب هذه الأرشيفات فى الجامعات التابعة للولايات . أما الأرشيف الوحيد الذى يلقى دعماً مباشراً من الحكومة الفيدرالية فهو أرشيف الأغنية الشعبية التابع لمكتبة الكونجرس الذى سبقت الإشارة إليه .

---

(٦) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٧) عن هذا الأرشيف ، انظر :

Walter Graf, "The Phonogrammarchiv der osterreichischen Akademie der Wissenschaften in Vienna", in : *The Folklore and Folk Music Archivist,* Vol. 4, Nr. 4 (Winter 1961), pp. 1-3, Quoted by G. List, op. cit.

(٨) عن هذا الأرشيف انظر :

Rae Korson. "The Archive of Folk Song in the Library of Congress" in *The Folklore and Folk Music Archivist,* Vol. 2 , Nr. 1 (Spring 1959), p. 1. Vol. 2 Nr. 2 (Summer 1959), pp. 1-2.

(٩) ويشير « جورج ليست » فى مقاله الذى سبقت الإشارة إليه إلى وجود أرشيفات فولكلورية فى كل من : البرازيل ، وكندا ، وشيلى ، وفنزويلا وغيرها ، انظر ص ٤٥٨ من مقال « ليست » .

على أن أرشيفات الفولكلور القائمة فى شتى أنحاء العالم اليوم ليست كلها عامة شاملة لكل أنواع التراث الشعبى . إذ نجد بعضها يقصر اهتمامه على تغطية نوع معين من أنواع المادة الشعبية . من هذا مثلا المعهد الشمالى للأدب الشعبى فى كوبنهاجن (١٠) ، الذى يهتم اهتماماً رئيسياً بالحكايات الشعبية والأساطير فى إسكندنافيا والمناطق المجاورة . وهناك علاوة على هذا أرشيفات فولكلورية أخرى تقصر تجميعاتها على التراث الشعبى الخاص بجماعات ثقافية لغوية معينة . من هذا مثلا أرشيف الأمريكيين من أصل فرنسى ، أو أرشيف الفولكلور الأمريكى الفرنسى التابع لجامعة لافال فى كويبك بكندا . كما أن من الأرشيفات التى تقصر اهتمامها على عناصر معينة داخل جماعة ثقافية لغوية معينة أرشيف الأغنية الشعبية الألمانية فى فرايبورج بألمانيا الغربية (١١) .

ويمكن القول بصفة عامة بأن أرشيفات الفولكلور تؤدى وظائف متشابهة ، ومن ثم تواجه مشكلات متشابهة . فكافة الأرشيفات تسعى إلى الحصول على تجميعات دقيقة قدر الإمكان ممثلة لأنواع التراث الشعبى التى يتخصص فيها الأرشيف . وتحاول كذلك حفظ هذه التجميعات للأجيال القادمة كلها ، كما تقوم بتبويب وفهرسة هذه التجميعات لتكون متاحة للباحثين .

ولكى يمكن الإفادة من المادة المحفوظة فى الأرشيف فى الدراسات الفولكلورية ، فإنه من الضرورى توثيق هذه المادة بدقة ، بمعنى أن تتوفر بيانات دقيقة عن تاريخ ومكان جمعها ، واسم الإخبارى أو الإخباريين ، وخلفيتهم الاجتماعية والثقافية ، وكيف ومتى سمع الإخبارى بالعنصر الذى جمع منه . . . وهكذا (١٢) . ولذا يحرص كل أرشيف على توجيه الجامعين وإرشادهم وتدريبهم ليساعدهم على التعرف على العناصر المختلفة للتراث الشعبى ، ولكى يضمن تدوين المادة تدويناً دقيقاً .

---

(١٠) عن هذا الأرشيف انظر مقال بودكر

Laurits Bodker, "Nordic Folklore Reports, 1958-59", ARV, *Journal of Scandinavian Folklore* 14 (Uppsala, 1958), pp. 163-64. Quoted by List, op. cit., p. 458.

(١١) عن هذا الأرشيف انظر :

Wolfgang Suppan, "The German Folksong Archive", in : *The Folklore and Folk Music Archivist*, Vol. 7, Nr. 2 (Spring 1964), pp. 29-40.

(١٢) وقد راعينا هذه الجوانب فى بطاقة صاحب المادة التى يجب على الباحث أن يستوفيها من كل من يتعامل معهم من الإخباريين ، والتى نشرناها مع مجموعة أخرى من البطاقات كلحق لكتابنا الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ملحق رقم ( ١ ) ، ص ٢٠٩ .

وتضم البطاقة البيانات التالية :

الاسم واللقب

اسم الشهرة

القرية مركز محافظة

السن الديانة

ويمكن أن تعتمد الأرشيفات الفولكلورية على نوعين من الجامعين : جامعين بأجر ( متخصصين يعملون كل الوقت ، أو بعضه ) وجامعين هواة . ويحرص أى أرشيف على أن يستخدم جامعين بأجر كلما تيسر له ذلك . وقد يكون هؤلاء الجامعون من بين العاملين فى هيئة الأرشيف أو من الأفراد المتفرغين لعملية الجمع تفرغاً كاملا . ويتلقى مثل هؤلاء الأفراد تدريباً من جانب الأرشيف الذى يمثلونه ، كما يزودهم الأرشيف بتعليمات مكتوبة تتعلق بالإجراءات التى يجب اتباعها . ويخدم هذا الغرض عندنا الفصل الذى عقدناه فى هذا الكتاب عن أصول الدراسة الميدانية ( انظر الفصل الثالث عشر ) . كما تضع هيئات الفولكلور دليلا لتوجيه عمليات الجمع الميدانى يضم العناصر التى يجب جمع معلومات عنها . وكانت لجنة الفولكلور الأيرلندية فى دبلن من أول الهيئات فى العالم التى أصدرت دليلا يستخدمه جامعوها . ويؤدى هذا الغرض عندنا دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى الذى صدر منه مجلدان ، ونرجو أن تكتمل أجزاؤه فى المستقبل القريب لكى تتحقق الفائدة المرجوة منه كاملة ( انظر الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب ) .

كذلك يعتمد الأرشيف على جامعين يعملون بعض الوقت ، ولكن بشكل مركز . وقد يدفع لهم مكافآت فى بعض الأحيان ، وقد يعتمد فى حالات أخرى على اهتمامهم وحماسهم وغيرتهم على

---

= درجة التعليم
قراءاته
الحالة الاجتماعية
العمل الرئيسى
أعمال إضافية
تاريخ حياته وتنقلاته
المنطقة والمناسبة التى تم فيها الجمع
ممن سمع المعلومات ومتى
( بالنسبة للأنواع الأدبية تستوفى البيانات التالية ) : :
آخر مرة سمعها فيها ، وممن
آخر مرة حكاها
مناسبة إلقائها عادة
تحديد الراوية للنوع الفنى لهذه المادة
ملاحظات
اسم الجامع　　　التاريخ　　　المكان

ويرجع القارئ كذلك إلى بقية البطاقات فى الملحق رقم (٢) و (٣) الخاصة بالنماذج التى يقتنيها الباحث والصور التى تسجل .

تراث بلدهم . ويتحدث جورج ليست عن تجربة المعهد السويدى لدراسة الفولكلور واللهجات فى أوبسالا فى هذا الصدد ، وهى التجربة التى يوجد لها نظير مصرى سوف نتحدث عنه فيما بعد. إذ يكلف المعهد طلاب جامعة أوبسالا بالقيام بجمع بعض أنواع التراث الشعبى من المناطق المحلية التى ينتمون إليها . كذلك يعتمد هذا المعهد على الجامعين المحليين ، وعلى أبناء بعض المهن ، وأبناء بعض الطبقات الاجتماعية كرجال الدين ، والمدرسين ، والمزارعين ، والعاملين فى قطع الأخشاب وغيرهم (١٣) . ولمساعدة الباحثين الميدانيين وضع المعهد المذكور حوالى ٢٥٠ استبيانا لاستخدامها فى عمليات الجمع الميدانى لشتى موضوعات التراث الشعبى . كذلك أصدرت لجنة الفولكلور الأيرلندى عدداً كبيراً من الاستبيانات ليستخدمها جامعو الميدان الذين تعتمد عليهم (١٤) .

وإلى جانب هذه الأساليب التقليدية فى تجنيد الجامعين ، تلجأ هيئات الفولكلور فى مختلف بلاد العالم إلى أساليب مبتكرة وحلول ذاتية لكسب تعاون أكبر عدد من الهواة الذين يمكن أن يسهموا فى جمع تراث بلادهم . من هذا مثلا ما أقدم عليه أرشيف الفولكلور الفنلندى من عقد مسابقات جمع سنوية تركز كل مسابقة منها على جمع نوع معين من أنواع التراث الشعبى . وحظيت مثل هذه المسابقات باشتراك آلاف الأفراد ، وتبرعت بعض الجهات المهتمة بتقديم بعض الجوائز للفائزين . وفى إحدى هذه المسابقات طلب المدرسون فى جميع أنحاء البلاد من تلاميذهم أن يصفوا كتابة كل لعبة من الألعاب التى اعتادوا لعبها . ومن خلال هذه المسابقات تكونت شبكة ضخمة تضم أكثر من ألف جامع منتشرين فى مختلف أنحاء البلاد . ويتم تنظيم جهود الجمع التى تقوم بها هذه الشبكة من الهواة عن طريق عملية مراسلات مركزة ونشيطة ، وكذلك عن طريق الاستبيانات المطبوعة ، ونشرة دورية تصدر لهذا الغرض (١٥) .

ويلاحظ جورج ليست أن الولايات المتحدة لم تعرف نظام الجمع الميدانى بأجر ، باستثناء بعض الجهود التى بذلت فى العقد الرابع من هذا القرن تحت رعاية Works Progress Administration فتم أغلب عمليات تجميع التراث من خلال المنح المالية أو تحت رعاية الهيئات الأكاديمية الكبرى . ومع ذلك فإن المبالغ التى تقدم لا تغطى سوى تكاليف العمل الميدانى فحسب ، ولا تعتبر أجراً على

---

(١٣) See Folke Hedblom, "The Institute for Dialect and Folklore Research at Uppsala, Sweden", in : *The Folklore and Folk Music Archivist*, Vol. 3, No. 4 (Winter 1961), pp. 1-2.

(١٤) انظر حول هذه الاستبيانات المقال التالى :

"The Irish Folklore Commission, A Sample Questionnaire", in : *The Folkloreand Folk Music Archivist*, Vol. 4, No. 2 (Summer 1961), p. 2, 4.

وانظر كذلك جورج ليست ، المرجع السابق ، ص ٤٥٩ .

(١٥) انظر جورج ليست ، المرجع السابق ، ص ٤٥٩ .

خدمات تقدم . ويتم هذا الجمع كجزء ضرورى من بحث دارس معين ، ونادراً ما تنظم المادة المجموعة بدقة لتتراكم وتحفظ فى أرشيف خاص . وبالرغم من أن المادة المجموعة قد تجد طريقها إلى الأرشيف فى النهاية ، إلا أن ذلك لا يتم عادة إلى بعد نشر المادة ، وليس قبل هذا .

ومع ذلك تعرف الولايات المتحدة بعض البرامج والمشروعات التى تعمل على جمع عناصر التراث الشعبى وتصنيفها وحفظها فى أرشيفات خاصة من خلال أساليب الحملات الجماهيرية . وذلك عن طريق استثارة حماس الجماهير ، وخاصة الطلاب ، لتدوين تراث بلادهم والعمل على صيانته من الضياع . ويشير « ليست » إلى عملية جمع المواويل القصصية الخاصة بالأطفال فى ولاية فرجينيا والتى تمت بإشراف جمعية الفولكلور فى فرجينيا ( التى أسست عام ١٩١٣ )(١٦) . فقد نظمت الجمعية حملة جماهيرية من خلال النداءات الصحفية ، وتنظيم المحاضرت ، وإصدار النشرات المطبوعة ، وتأسيس نواد للموال القصصى فى المدارس المختلفة فى شتى أنحاء الولاية . وقد أثمرت تلك الحملة ازدياد اهتمام الكثير من الأفراد ، وكسبت الجمعية مجموعة من الجامعين المتحمسين . وقد تم حفظ المواد التى جمعت فى قسم أنشئ خصيصاً لهذا الغرض فى جامعة فرجينيا ، وأصبحت هذه المادة فيما بعد النبع الذى نهلت منه كثير من الدراسات الأكاديمية(١٧) .

وهكذا نرى أن أرشيفات الفولكلور يمكن أن تنهج سبلا شتى للحصول على المادة الشعبية ، وأن هذه السبل تختلف من مجتمع لآخر حسب ظروفه . ولكن المشكلة التى تواجهها تلك الأرشيفات فى المرحلة التالية على ذلك ، أى بعد أن تظفر بالمادة المطلوبة ، هى كيفية حفظها على نحو لا يؤدى إلى الإضرار بها ، ثم كيفية تيسيرها للتداول دون أن يؤدى ذلك إلى إتلافها أو فقدانها وهذا هو التحدى الثانى الذى يجب أن تتصدى له الأرشيفات الفولكلورية ، وتعمل على حله بما يكفل الحفاظ على المادة لعشرات ومئات من السنين . إذ من الواضح هنا أن الأرشيف يختلف عن المكتبة ، فالنسخة التى تفقد من كتاب معين يمكن تعويضها بنسخة جديدة . أما صحيفة المادة ، أو شريط التسجيل ،

---

( ١٦ ) لمزيد من التفاصيل حول تاريخ جمعية الفولكلور فى فرجينيا ، انظر :

Arthur Kyle Davis (ed.), *Folk-Songs of Virginia*, Durham, N.C. Duke University Press, 1948, pp. *XXVII-XXXV*.

( ١٧ ) ومن هذه الدراسات الكتاب الذى سبقت الإشارة إليه فى الحاشية السابقة لآرثر دافيز ، كما أشرف دافيز أيضاً على إصدار الكتابين التاليين اللذين يحويان دراسات على تلك المادة :

A. K. Davis, (ed.), *Traditional Ballads of Virginia*, Cambridge, Mass., 1929, and *More Traditional Ballads of Virginia*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1960. Quoted by G. List, op cit.

وقد استعرض « ليست » بعض جهود الجمع للأرشيف فى الولايات المتحدة مما لا نرى مبرراً للاستطراد فيه هنا . انظر المرجع السابق ، ص ٤٦٠ وما بعدها .

أو غير ذلك من المادة المحفوظة فى الأرشيف فلا يمكن تعويضها إن فقدت . فكل عنصر داخل الأرشيف فريد ووحيد ولا يمكن تعويضه .

كذلك يجب حفظ المواد بطريقة تضمن المحافظة عليها جيداً . فالأسطوانات مثلا يجب أن توضع على أرفف فى وضع رأسى مع ترك فراغ مناسب لحمايتها . وإلا فسوف تضغط الأسطوانات بعضها على البعض الآخر ، وتتلف . كما أن درجة الحرارة المرتفعة ، والرطوبة ، والغبار ، والعفن ، وعوامل أخرى كثيرة قد تسبب التلف للأوراق المخطوطة ، والشمع والبلاستيك الذى يغطى الأسطوانات كما قد يؤثر على النماذج الشعبية ( القطع المادية ) المصنوعة من الجلد أو الخشب . ولهذا كله يجب التحكم فى البيئة التى تحفظ فيها هذه المادة من أجل المحافظة عليها جيداً . ويتم ذلك عن طريق تكييف الهواء إذا استدعى الأمر ذلك ، أو العناية بتهوية المكان ، وربما كذلك عن طريق حفظ المواد فى أوعية محكمة الإغلاق صيانة لها ، وهكذا(١٨) .

أما فيما يتعلق بنظام الاستعارة من الأرشيفات فتلك هى الأخرى مشكلة ليست يسيرة . فإذا كانت المادة المحفوظة — خاصة النسخ الوحيدة — بمثل هذه الأهمية ، فيجب ألا يسمح فى أى أرشيف باستعارة المادة الأصلية مهما كان المبرر . « وقد كانت بعض أرشيفات الفولكلور تعطى الباحثين ما يطلبونه من مخطوطات حول موضوع معين يقومون بدراسته . ثم اتضحت خطورة هذا التصرف لما قد ينتج عنه من ضياع بعض المواد إما نتيجة إهمال الباحث أو غير ذلك . كما أن بعضها يتعرض لعوامل البلى بالاستعمال فضلا عن أن سحب بعضها سيؤدى إلى تعطيل باحثين آخرين قد يكونون فى حاجة إليها . لكن ذلك رئى وجوب المحافظة على أصول المخطوطات ( وكذلك أصول شرائط التسجيلات الصوتية ، وسوالب الصور الفوتوغرافية . . إلخ ) ، وأن يستعمل الباحثون صوراً منها »(١٩) .

والسبيل إلى ضمان ذلك هو العمل على تدوين كل التسجيلات الصوتية فور الانتهاء من الحصول عليها ، بحيث يتاح إعارة صور من مضمون المادة المسجلة صوتياً . ولكى لا تتلف التسجيلات الصوتية الأصلية يتحتم إعداد نسخ من الشرائط أو المادة المسجلة على الأسطوانات بواسطة موظف فنى متخصص بالأرشيف ، وهى التى توضع تحت تصرف الباحثين المتعاملين مع الأرشيف . كذلك سوالب الصور يجب الحرص الشديد فى المحافظة عليها ، لإمداد الباحثين بمستنسخات منها عند طلبها ، مع المحافظة على الأصول جيداً . ( خاصة وأن تعريض السوالب الملونة لضوء الشديد مدة طويلة يفسد نوعية الألوان كما نعلم ) . ويحسن أن تتم عملية نسخ الصور من خلال معمل التصوير الملحق بالأرشيف . ولا يغيب عن ذهننا أن تقدم التكنولوجيا الحديثة قد يسر هذه العمليات إلى أبعد حد ، فهناك أسلوب تسجيل المخطوطات الضخمة على مكروفيلم يتيسر بيعه وتداوله ولا يكلف الباحث عناء

---

( ١٨ ) انظر جورج ليست ، المرجع السابق ، ٤٦١ .

( ١٩ ) عبد الحميد حواس ، حاجتنا إلى أرشيف فولكلورى ، مرجع سابق ، ص ٣٨ .

نسخ المخطوط يدويًّا ، وهكذا. وقد أصبحت هذه الخدمات تقدم اليوم فى أرشيفات الفولكلور وغيرها نظير تكلفة زهيدة . وهى كلها أمور تضمن لنا الحفاظ على النسخ الأصلية للمادة الشعبية المحفوظة .

وتعمد بعض البلاد المتقدمة ذات الإمكانيات الضخمة إلى إنشاء أرشيف مركزى يحتفظ بنسخة لكل البطاقات ، والمخطوطات ، وشرائط التسجيل الصوتى ، والأسطوانات . . وغير ذلك من المواد المحفوظة فى الأرشيفات النوعية أو الإقليمية أو المحلية ، أو لدى الأفراد . وقد واجهت إنشاء مثل هذه الأرشيفات المركزية فى البداية صعوبة ضخامة حجم المادة التى يتوجب حفظها فيها ، إلا أن نظام الميكروفيلم قد يسر هذا العبء ، وجعله أمراً يسيراً قليل التكلفة عظيم القيمة فى نفس الوقت . لأنه ضمان ضد فقدان أى جزئية من الأرشيف لأى سبب كان .

* * *

## مشكلة تصنيف المادة المحفوظة فى الأرشيف

سنحاول فيما يلى أن نلقى الضوء على نوعية المادة التى يهتم بها أرشيف الفولكلور ، وذلك من خلال استعراض قائمة ببعض العناصر ، تمثل نظام التصنيف الذى استخدمه معهد دراسات الفولكلور واللهجات فى أوبسالا بالسويد[٢٠] وهذه الخطة هى كما يلى :

A ١ — الوحدة العمرانية والمسكن .

B ٢ — المعيشة والحياة المنزلية .

C ٣ — المواصلات والتجارة .

D ٤ — المجتمع المحلى .

E ٥ — الحياة الإنسانية .

F ٦ — الطبيعة .

G ٧ — الطب الشعبى

H ٨ — الزمن وتقسيمه .

---

(٢٠) تضم هذه القائمة رؤوس الموضوعات فقط ، وعلى من يريد استيضاح التفاصيل والجزئيات الداخلة تحت كل موضوع أن يرجع إلى المصدر التالى :

Manne Eriksson, "Indexing Materials in the Institute for Dialect and Folklore Research at Uppsala, Sweden", in : *The Folklore and Folk Music Archivist*, Vol. 4, No. 1 (Spring 1961), p. 2.

والقائمة نقلا عن « ليست » ، المرجع السابق ، ص ٤٥٦ .

I ٩ — أسس وقواعد المعتقدات والممارسات الشعبية .

J ١٠ — الأساطير .

K ١١ — التراث التاريخي .

L ١٢ — الأفكار والذكريات الفردية .

M ١٣ — الأدب الشعبي الشفاهي .

N ١٤ — الموسيقى .

O ١٥ — الرياضة ، وفنون الدراما ، والألعاب ، والرقص .

P ١٦ — وسائل التسلية ، وألعاب الورق ، والمراهنة ، واللعب .

Q ١٧ — العمارة .

R ١٨ — الوحدات السلالية الخاصة .

S ١٩ — الثقافة السويدية فى الثقافات الأخرى .

T ٢٠ — التراث المتعلق بشعوب و بلاد أجنبية .

U ٢١ — معلومات إضافية .

وقد أشرنا فى مقدمة كتابنا الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، إلى أن دليل الفولكلور الأيرلندى وكذلك أرشيف الفولكلور الأيرلندى فى دبلن قد استفاد بخبرات وتقدم الدراسات والمناهج الفولكلورية فى الدول الإسكندنافية ، وذلك من خلال دراسة سان سوليبان — مؤلف الدليل الأيرلندى — فى جامعتى لوند Lund وأوبسالا Uppsala بالسويد ، ومن خلال انتفاعه بالمخطط الموضوع فى أوبسالا ، أشرنا إلى رؤوس موضوعاته هنا[٢١] .

وأكدنا أكثر من مرة فيما سبق أن عملية تصنيف المواد المجموعة فى الأرشيف هى أهم العمليات الفنية التى يتحتم على القائمين على أمر الأرشيف الفولكلورى التصدى لها وإنجازها على الوجه الأكمل؛ فالتصنيف الجيد السليم هو الضمان الأكيد للانتفاع بالمادة المجموعة انتفاعاً سهلا وكاملا . ويسوق جورج ليست فى مقاله السابق الإشارة إليه مثلين يوضحان لنا تنوع الطرق المستخدمة فى تنظيم وحفظ مخطوطات المادة . ففى المعهد السويدى لدراسة الفولكلور واللهجات فى أوبسالا يزود الجامعون المتخصصون ( الذين يدفع لهم المعهد أجراً لقاء عمليات الجمع ) بصحائف ذات حجم موحد ، يقومون بتسجيل

(٢١) انظر ، محمد الجوهرى وزملاؤه ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ص ٢١ . وانظر كذلك

Caoimhin O Danachair, "The Irish Folklore Commission", in : *The Folklore and Folk Music Archivist*, Vol. 4, No. 1, (Spring 1961), p. 1. And Sean O. Suilleabhain, *A HHandbookof Irish Floklore*, Dublin, 1942.

التراث الشعبي واللهجات الشعبية عليها . وعندما تعود هذه الصحائف مملوءة إلى المعهد ، توضع في مظاريف ضخمة ، بحيث يحتوى كل مظروف على نوع معين من التراث الشعبي . وتصنف هذه المظاريف حسب التقسيم الجغرافى لمقاطعات السويد ، ويتم التصنيف داخل كل مقاطعة حسب أسماء الجامعين مرتبة ترتيباً أبجدياً .

أما فى لجنة الفولكلور الأيرلندى — وهى النموذج الثانى الذى يسوقه « ليست » — فتعطى للجامعين كراسات ( دفاتر ) لتدوين المادة المجموعة عليها . وعندما تعود هذه الكراسات فى مجلدات حسب اسم الجامع ، مرتبة حسب تاريخ ورودها إلى الأرشيف . وهكذا نرى أن المادة السويدية تحفظ مباشرة حسب المقاطعة التى وردت منها ، بينما تحفظ المادة الأيرلندية حسب اسم الجامع . وفى كلتا الحالتين تعد فهارس مفصلة ودقيقة على بطاقات للعناصر الفرعية الموجودة فى الصحائف أو فى الكراسات ، ولابد لمن يريد العثور على عنصر معين أن يرجع إلى هذه الفهارس .

وهكذا نلمس بوضوح أن الفهارس أو الكتالوجات الخاصة بالمادة المحفوظة هى مفاتيح الوصول إلى هذه المادة للانتفاع بها فى أغراض البحث . وتأخذ الفهارس أشكالا عديدة ، تعتمد على نوع المادة المفهرسة والاهتمامات العلمية للأرشيف الذى يحتفظ بها . إلا أن هناك وظيفة واضحة ومؤكدة لكل فهرس من هذه الفهارس ، أيا كانت الوظائف الأخرى التى يؤديها ، هى أن يكون وسيلة سهلة للوصول إلى مكان حفظ أى نوع من المادة الشعبية فى الأرشيف .

وترتب المواد فى الفهارس فى نظام أبجدى ، أو عددى ، أو طبقاً لخطة عامة معينة فى تقسيم الثقافة الشعبية كلها ، كالوضع الذى ندعو إلى الأخذ به فى مصر . حيث يتم تصنيف المواد الشعبية طبقاً للخطة ذات التقسيم الرباعى لميدان الدراسة .

أما الفهارس العددية فهى عبارة عن قوائم بالمحتويات توضح مكان العناصر المتشابهة فى الأحجام والأشكال . وكأن نذكر مثلا : شرائط تسجيل ٥ بوصات ، أو شرائح ملونة ٢×٢ . وتعتبر قوائم المحتويات هذه أشبه بقوائم الجرد للأرشيف كله .

وتصنف الفهارس الأبجدية المواد تبعاً للترتيب الأبجدى لأسماء الجامعين ، أو أسماء الإخباريين ، أو حسب الموقع الجغرافى .

أما الفهارس التى تعد طبقاً لخطة تصنيف عامة فيمكن تنظيمها تبعاً للغات أو اللهجات أو تبعاً للمناطق الجغرافية الثقافية . وتختلف الفهارس أو التصنيفات اللغوية من أرشيف لآخر ، وعادة ما يتم التصنيف فيها على أساس إقليمى . فليس هناك تصنيف للغات أو اللهجات متفق عليه عالمياً أو يحظى بقدر من الانتشار الواسع . وهناك فقط اثنان من المخططات العامة لتصنيف المناطق الجغرافية الثقافية على مستوى العالم ، يجرى استخدامهما فى الولايات المتحدة . الأول هو ملفات دائرة العلاقات

البشرية ، التابع لمعهد العلاقات البشرية ، بجامعة ييل ، بمدينة نيوهيفن بالولايات المتحدة[٢٢]. أما النظام الثانى فهو أطلس الأنثروبولوجيا[٢٣] . ويقسم كلاهما العالم إلى مناطق جغرافية ، ومناطق فرعية تبعاً للجماعات الثقافية .

وهناك عدا هذا فهارس أخرى مستخدمة بالفعل تتبع نظماً خاصة فى تصنيف أنواع معينة من التراث الشعبي . ويتطلب استخدام هذا النوع من الفهارس قدراً من المهارة والمران . ونذكر من هذا النوع فهرس « أنماط الحكاية الشعبية » الذى أعده الباحث الفنلندى آنتى آرنى ووسعه بعد ذلك الباحث الأمريكى ستيث تومسون[٢٤]. وكذلك فهرس «موتيفات الأدب الشعبى» الذى وضعه تومسون أيضاً[٢٥].

وتستخدم أرشيفات الموسيقى الشعبية أساليب مختلفة فى تصنيف نوت (جمع نوتة) الألحان . فأساس التصنيف فى أرشيف الأغنية الشعبية الألمانى فى فرايبورج عبارة عن مطالع الألحان ، التى تكون السطر الأول من نوتة اللحن . وعناصر هذه المطالع المصنفة هى : النغمات الأساسية فى اللحن ، وطبقته (مداه ، ووزنه[٢٦] ) . أما فى أرشيفات أوربا الشرقية الموجودة فى بودابست ، وزغرب ، وليوبليانا Ljubljane ، وبراتيسلافا فتستخدم بطاقات تثقيب وأجهزة كومبيوتر فى عمل فهارس للألحان الشعبية .

---

(٢٢) Human Relations Area Files, Institute of Human Relations, Yale University, New Haven.

وقد تجمعت فى هذا الأرشيف – تحت إشراف جورج ميردوك – معلومات جغرافية واجتماعية وثقافية عن عدة مئات من المجتمعات البشرية المندثرة والمعاصرة والبدائية مأخوذة بأكملها من مصادرها ومصنفة تبعاً لموضوعاتها . انظر قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، مرجع سابق ، ص ص ٣٣٤ – ٣٣٥ .
وانظر كذلك :

George P. Murdock, *Outline of world Cultures*, New Haven, Conn., Human Relations Area Files Press, 1958.

(٢٣) عن هذا الأطلس انظر :

Robert Spencer and Elden Johnson, *Atlas for Anthropology*, Dufuque, Iowa, M. C. Brown Co., 1960.

(٢٤) Antti Aarne, *Verzeichnis der Marchentypen*, Helsinki, 1910, Folklore Fellows Communications 3, revision and expansion by Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki, Folklore Fellows Communications 74, 1923. Further revision by Thompson under the same title, Helsinki, Folklore Fellows Communications 184, 1961.

وقد نشر الدكتور حسن الشامى مقالا عن هذا الفهرس بعنوان « نظم فهرسة القصص الشعبى . الحلقة الأولى : فهرست الطراز » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية ، العدد الثامن ، مارس ١٩٦٩ ، ص ص ٢٩ – ٤٠ .

(٢٥) Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, Bloomington, Indiana, 1955.

ونشر حسن الشامى مقالا آخر عن هذا الفهرس بعنوان « نظم فهرسة القصص الشعبى . الحلقة الثانية : فهرست الموتيفة » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية ، العدد التاسع ، يونيو ١٩٦٩ ، ص ص ٨١ – ٩٠ .

(٢٦) انظر جورج ليست ، المرجع السابق ، ص ص ٤٦١ – ٤٦٣ .

أما بالنسبة لحل مشكلة تصنيف المادة فى أرشيف الفولكلور المصرى ، فقد قدمنا فى أكثر من مناسبة خطة متكاملة لتصنيف موضوعات التراث الشعبى نعتقد أنها تفى بالغرض ، وتصلح أساساً لتصنيف مواد أرشيف الفولكلور المصرى . فقد أثبتت تلك الخطة كفاءتها حتى الآن فى تصنيف موضوعات الجزء الأول من دليل العمل الميدانى الذى صدر بمبادرة خاصة ( من المؤلف وزميلين له فى عام ١٩٧٠ تحت اسم الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ) وغطى موضوعات عادات دورة الحياة . وكذلك فى تصنيف موضوعات الجزء الذى صدر من الدليل المصرى لجامعى التراث الشعبى بصورته الجديدة ( تحت الطبع المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ) ويغطى موضوعات المعتقدات الشعبية . وأخيراً أثبت ذلك المخطط كفاءته فى تصنيف موضوعات ببليوجرافيا الفولكلور العربى التى أجريت هى الأخرى ضمن مشروع بحث الفولكلور داخل المركز القومى للبحوث الاجتماعية ( انظر الفصل السادس عشر من هذا الكتاب ) .

ونحن نعتقد أن تقدم العمل فى دليل العمل الميدانى ، وكذلك تقدم عمليات الجمع الميدانى نفسها ، ونمو الدراسات الفولكلورية كما وكيفا ؛ كل ذلك سوف يعمل على تطوير هذا التصنيف الذى وضعناه ، ويكسبه مزيداً من الصلابة والقدرة على استيعاب مزيد من التفاصيل والجزئيات التى ربما لم تدر بخلد واضعيه فى البداية . ونتوقع أن يثبت هذا التصنيف ويأخذ شكله النهائى اكتمال العمل فى دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى .

* * *

## نمو أرشيف فولكلورى مصرى

عرفت دراسات الفولكلور المصرى محاولات ضخمة — نسبياً — لجمع مادة شعبية حول موضوعات مختلفة يمكن أن تكون نواة طيبة لأرشيف الفولكلور المصرى المأمول . وسأحاول أن أحدد هذه المحاولات تحديداً عاماً فيما يلى :

١ — المواد التى جمعها مركز الفنون الشعبية على مدى السنوات الثمانى عشر التى مضت على إنشائه .

٢ — المادة التى جمعت فى أثناء إعداد الجزء الأول من دليل العمل الميدانى عن دورة الحياة .

٣ — المادة التى جمعت بواسطة طلاب قسم الاجتماع بكلية آداب القاهرة خلال الأعوام الجامعية ١٩٧٠ / ١٩٧١ — ١٩٧٢ / ١٩٧٣ ، عن عادات دورة الحياة وعن الأولياء .

٤ — المادة التى جمعت فى أثناء إعداد الجزء الخاص بالمعتقدات والمعارف الشعبية من دليل العمل الميدانى .

٥ – المادة التي جمعت بواسطة طالبات قسم الاجتماع بكلية البنات بجامعة عين شمس خلال الأعوام الجامعية ١٩٧٠ / ١٩٧١ – ١٩٧٤ / ١٩٧٥ ، عن عادات دورة الحياة .

٦ – المادة التي يجرى جمعها حاليًّا في ثنايا إعدادنا للجزء الخاص بالعادات والتقاليد الشعبية من دليل العمل الميداني .

ففيما يتعلق بالمواد التي جمعها مركز الفنون الشعبية – التابع لوزارة الثقافة المصرية – على مدى الثمانية عشر عاماً الماضية فهى ضخمة ، وإن كنت لم أوفق إلى الحصول على بيان دقيق عنها . ولكن القارئ يمكن أن يكون فكرة عامة ( ليست بعيدة كثيراً عن الواقع ) عن حجم تلك المادة من البيانات التي أوردها رشدى صالح في مقال له بعنوان « تطور الفولكلور العربى » ، وهى التي تراكمت على مدى عشر سنوات من عمر ذلك المركز من عام ١٩٥٧ حتى ١٩٦٧ . يقول رشدى صالح :

« . . . على الرغم من وجود صعوبات مختلفة ناتجة من حداثة مركز الفنون الشعبية ، فقد استطاع هذا المركز أن ينجز ما يلى ( واقتصر فيما يلى على ذكر المنجزات في مجال التسجيل والجمع فقط ) :

– سجل بأجهزة التسجيل الصوتى ما يصل إلى خمسة آلاف نموذج من الأغانى والأشعار والأمثال والأقوال والحكايات . وقد سار المركز في عمليات التسجيل على أساس « اختيار عينات » من فنون القرى والصحراء والسواحل والنوبة . وبمعنى آخر فإنه لم يطبق طريقة التسجيل الشامل ، لأن هذه الطريقة لم تكن مناسبة لبداية العمل ، ثم لم تكن مطلوبة .

– أصدر عددين من أول دورية عن الفولكلور المصرى ( وبها تسجيلات وتقارير ميدانية ) .

– اقتنى مجموعة من الأسطوانات العربية تصل إلى أكثر من الألف أسطوانة .

– أنشأ مجموعة متحفية ، كنواة لمتحف كامل يتم بعد ذلك .

– أتم عدداً من الأفلام السينمائية التسجيلية عن رقصات البدو في الصحراء الشرقية وغزة »[٢٧] .

– من الطبيعى أن المادة قد ازدادت تراكماً على طول السنوات الثمان التي انقضت منذ كتب رشدى صالح هذا الكلام ، خاصة بالنسبة للتسجيلات الصوتية ، وكذلك الصور الفوتوغرافية (أبيض وأسود ، وملونة ) ، ومقتنيات متحف المركز . ويضم المركز الآن بين أقسامه قسما خاصًّا للأرشيف كان على رأسه الدكتور حسن الشامى ، الموجود في إجازة دراسية بالولايات المتحدة منذ نحو ثلاثة أعوام . وكان قد بدأ خلال عامى ١٩٦٩ – ١٩٧١ جهداً مركزاً لتدوين المادة المسجلة على الشرائط وتصنيفها ، والبدء في

---

( ٢٧ ) أحمد رشدى صالح ، « تطور الفولكلور العربى في مصر » ، مقال بمجلة الطليعة ، نوفمبر ١٩٦٧ ، ص ص ٦٩ – ٧٥ ، خاصة صفحتى ٧٢ – ٧٣ .

إعداد الأرشيف الفولكلورى المصرى . وهكذا لم تكتمل حتى الآن الجهود المبذولة فى صورة متكاملة يمكن الحديث عنها .

أنتقل الآن إلى الحديث عن المادة التى جمعت فى أثناء إعدادنا للجزء الأول من دليل العمل الميدانى ( عن دورة الحياة ) ، والذى نشر فى عام ١٩٧٠ تحت اسم : الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية . فقد عرف القارئ من حديثنا عن دليل العمل الميدانى ( فى الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب ) أن عملية إعداد الدليل تبدأ بجمع مادة من مصادر شتى عن الموضوعات المراد السؤال عنها . وبعد ذلك يتم صياغة أسئلة حول هذه الموضوعات يكون لها طابع العمومية بحيث يمكن أن تحيط بكل المتغيرات المتوقع وجودها فى شتى المناطق الثقافية المصرية . ومن هنا فإن العمل فى أى جزء من أجزاء الدليل تسبقه عملية جمع مادة ضخمة : من الدراسات السابقة ، ومن المدونات بأنواعها ، ومن الخبرة الشخصية والملاحظات الميدانية السابقة . وهكذا تجمع لدينا نحو ثلاثة آلاف بطاقة مادة عن موضوعات دورة الحياة ( من الميلاد إلى الموت ) . وهى الآن محفوظة لدى كاتب هذه السطور ، ومصنفة حسب رءوس الموضوعات الواردة فى الدليل .

وبعد أن نشر هذا الجزء من الدليل فى صورة كتاب أصبح من الميسور الاعتماد عليه فى توجيه عمليات جمع ميدانى على نطاق واسع . ولكن يلاحظ أن عمليات الجمع التى تمت بواسطة الطلاب حتى الآن قد اقتصرت على بعض الموضوعات التى أجرى فيها المشرفان على هذه العمليات بحوثا ودراسات ميدانية مستفيضة ، تمثل أساس التقديم النظرى للموضوعات وتفتيح جوانبه أمام الطلاب ، كما تعد فى نفس الوقت أساساً لتقييم المادة المتجمعة فيما بعد . وقد استمرت عملية الجمع الضخمة ثلاث سنوات شارك فيها نحو خمسمائة طالبة وطالب من طلاب قسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة القاهرة . وقد جمع كل طالب إجابات عن حوالى خمسمائة سؤال من أسئلة ذلك الدليل التى تبلغ نحو ألف سؤال . وكانت هذه العملية تتم تحت إشراف كاتب هذه السطور . وبذلك يقدر حجم المادة المتحصلة منها بما يوازى نحو ربع مليون إجابة ، لو دونت كل إجابة منها على بطاقة ( وهو ما شرعنا فى إنجازه ، ولم تتحقق منه سوى بدايات أولى ) . لتجمع لدينا نحو ربع مليون بطاقة . وما زالت الإجابات التى حصل عليها كل طالب محفوظة فى ملف خاص به مدون عليه اسمه ، وتاريخ الجمع ، والمنطقة التى جمعت منها المادة ، واسم الإخبارى أو أسماء الإخباريين الذين اعتمد عليهم ، ومعلومات مفصلة عن هؤلاء الإخباريين ( طبقاً لبطاقة الراوى التى سبقت الإشارة إليها ) . ولذلك لن يتيسر البدء فى تصنيفها وحفظها إلا بعد إنزال كل إجابة عن موضوع معين على بطاقة منفصلة . وهو عمل يتطلب عدداً من الباحثين الأكفاء ، وقدراً لا بأس به من الإمكانيات المالية ( يكفى أن نأخذ فى إعتبارنا عدد البطاقات البيضاء اللازمة ، وأدراج الحفظ ، ومكان الحفظ ) ، وقدراً من تفرغ أولئك الباحثين والمشرف .

كذلك تم فى نطاق قسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة القاهرة جمع مادة عن الأولياء ، طبقا لأسئلة الجزء الخاص بالأولياء فى دليل العمل الميدانى الذى تم إنجازه فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية وتحت إشراف كاتب هذه السطور . وبلغ عدد الطالبات والطلبة الذين شاركوا فى هذه العملية نحو ثلثمائة طالب . وما زالت المادة المجموعة فى حاجة هى الأخرى إلى التفريغ على بطاقات ، سيبلغ عددها نحو ثلاثين ألف بطاقة . وتمثل بذلك أول تجميع منظم عن نحو ثلثمائة ولى ( حيث حرصنا على ألا يشترك أكثر من طالب واحد فى الكتابة عن نفس الولى ) منتشرين فى مختلف أنحاء الجمهورية .

أما المادة التى جمعت أثناء إعدادنا للجزء الخاص بالمعتقدات والمعارف الشعبية من دليل العمل الميدانى والذى تم فى إطار مركز البحوث الاجتماعية ، فقد سلفت الإشارة إليها ، وهى تبلغ حوالى ستة آلاف بطاقة ، مرتبة حسب تسلسل موضوعات الدليل .

وكما طبق دليل دورة الحياة فى كلية آداب القاهرة ، كذلك تمت الاستعانة به لجمع مادة من الميدان عن دورة الحياة فى نطاق قسم الاجتماع بكلية البنات جامعة عين شمس تحت إشراف الدكتورة علياء شكرى . وقد استمرت عملية الجمع هذه نحو خمس سنوات كاملة ، تيسر خلالها تغطية جميع محافظات الجمهورية ، وإن كان بنسب متفاوتة ، تبعاً لانتماءات الطالبات . حيث كان يطلب من كل طالبة أن تجمع المادة من قريتها ، أو الحى الذى نشأت فيه ، إذا كانت ذات نشأة حضرية . وقد شاركت فى تلك العملية الضخمة على امتداد السنوات الخمس نحو خمسمائة طالبة جمعت مادة توازى نحو ربع مليون إجابة ، لو دونت كل إجابة منها على بطاقة ، لتجمع منها نحو ربع مليون بطاقة .

وقد شرعت علياء شكرى فى عملية تفريغ هذه المادة على بطاقات بالفعل ، وإن كان على مستوى تجريبى فى البداية ، نظراً لما تتكلفه العملية من جهد ووقت ومال . وهى تتم فى نطاق معمل الاجتماع التابع لقسم الاجتماع بكلية البنات المذكورة . والمتوقع أن تصبح البطاقات المتجمعة والموثقة والمصنفة تصنيفاً جيداً نواة لأول أرشيف فولكلورى مصرى قائم على أسس علمية رصينة منذ أول خطوة حتى آخر مرحلة فيه . ومن المقدر أن تستمر عملية التفريغ والتصنيف هذه مدة لا تقل عن خمس سنوات . وهى لن تعرقل بطبيعة الحال الجهود المبذولة فى الجمع . ذلك أنه يضطلع بعملية الجمع طالبات مستوى الليسانس ، فى حين تضطلع طالبات وطلاب الدراسات العليا بعمليات التفريغ والتصنيف المشار إليها .

وأخيراً فقد بدأنا بعد الفراغ من إعداد دليل العمل الميدانى لدراسة المعتقدات الشعبية فى إعداد الجزء التالى من الدليل الخاص بالعادات الشعبية . وقد تجمعت من المراحل الأولى لعملية الإعداد

نحو ألفى بطاقة مادة ، من المتوقع أن تزداد مع اضطراد العمل فى وضع ذلك الجزء من الدليل بحيث تبلغ نحو عشرة آلاف بطاقة على الأقل .

من هذا العرض السريع يمكن أن نخلص إلى أن معالم الصورة بالشكل الذى عرضناه هنا لحركة أرشفة الفولكلور المصرى تدعو إلى شىء من التفاؤل . هذا على الرغم من أن أيًّا من الجهود المبذولة على الجبهات المختلفة — سواء داخل الجامعة ، أو فى مركز الفنون الشعبية أو غيرذلك — لم تصل بعد إلى شىء ملموس يمكن اعتباره نهائيًّا ، ولو بشكل مرحلى . ولكن القارئ يتبين أن هناك بعض مؤشرات للعمل الجاد الذى ما زال يعوقه نقص الإمكانيات لكى يصل إلى نهاية ولو مرحلية ، يمكن أن تكون هى نفسها دافعاً لمزيد من العمل ، ومزيد من النجاح . وإنا لنعلق كبير أمل على تقدم العمل فى ميدان الأرشيف داخل مركز الفنون الشعبية ، وكذلك فى قسم الاجتماع بكلية بنات عين شمس ، وأخيراً فى داخل المركز القومى للبحوث الاجتماعية . وما من شك فى أن إنشاء معهد الفنون الشعبية — يماثل معاهد الدراسة الأكاديمية العليا — سوف يعطى دفعة جبارة لكل تلك الجهود العلمية . وسوف يصبح موئلا لكل هذه المحاولات المشتتة هنا وهناك ، يجمع بينها فتزداد قوة وتشتد تأثيراً . ويصح لنا بعدها أن نتكلم عن ظهور أرشيف فولكلورى مصرى فى مدى زمنى قصير .

وإنى أعتقد أن عمليات جمع التراث الشعبى لا يمكن أن تقتصر على الجامعين المحترفين أوالعابرين ، ولكنها يجب أن تجند من بين أبناء الشعب طائفة من الهواة الذين يعملون فى شبكات متماسكة ضمن خطة قومية عامة لجمع شتى موضوعات التراث ، كما لمسنا ذلك بوضوح من عرض تجارب الشعوب الأخرى فى ميدان جمع وتسجيل تراثها الشعبى . ولما كانت جهود الهيئات الحكومية القائمة فى ميدان الدراسة الفولكلورية تقصر عن تشجيع وقيادة حركة من هذا النوع ، فلابد من أن تضطلع بذلك جمعية للتراث الشعبى على المستوى المركزى وعلى المستويات المحلية على السواء . والأمل معقود على جمعية التراث الشعبى المصرية لتحقيق هذه الرسالة الوطنية السامية . وإذا صحت النيات فإنه سيصبح من الممكن إقالة هذه الجمعية من عثرتها التى طال أمدها ، والأخذ بيدها لتحقيق رسالتها .

وأخيراً لا يتبقى سوى الكلام عن الأساس الذى سيتبع فى تصنيف مواد أرشيف الفولكلور المصرى . لقد أفاضت كتب الفولكلور ، كما كثرت الكتابات المختلفة ، حول هذا الموضوع . وهو موضوع معقد محفوف بكثير من الصعوبات والمشكلات ، بسبب طبيعة المادة الشعبية نفسها من جهة . ولأن أى تصنيف للتراث الشعبى يجب أن ينبع من البيئة التى سيستخدم فيها هذا التصنيف ، فأسس التصنيف لا تنقل . ومن حسن حظنا أن مثل هذا الأساس قد توفر بالشكل الذى نعتقد أنه كاف لينطلق العمل . فقد طورنا تقسيماً عامًّا — ومفصلا — لمختلف موضوعات التراث الشعبى ( انظر الفصل الثالث من كتابنا هذا ) . ولم يقتصر هذا التصنيف على الحدود النظرية فحسب ، ولكنه ثبت أمام الاختبارات

الواقعية العديدة . فعلى أساسه قمنا بتصنيف عدد كبير من موضوعات الدليل — التى صدرت حتى الآن — وعلى أساسه أيضاً تم جمع مادة ميدانية وفيرة يبلغ حجمها نحو ثلاثة أرباع المليون بطاقة ؛ ومن هنا قولنا إننا نستطيع فى مصر أن نوفر على أنفسنا الكلام عن مشكلات تصنيف المادة المجموعة لدى الأرشيف ، فقد تحسبنا لهذه المشكلة وعملنا على مواجهتها فى الوقت المناسب ، وبالشكل الذى نعتقده مناسباً أيضاً .

## المتحف والمكتبة

من كل ما سبق يتضح أن أرشيف الفولكلور هو مستودع منظم تحفظ فيه كل صور الفكر والسلوك الإنسانى التى تنتمى إلى التراث الشعبى . ولما كان الأمر كذلك — فسوف يتبين لنا أن هناك بعض عناصر هذا التراث التى لا يمكن حفظها داخل الأرشيف الفولكلورى ، وإنما لا بد أن يوجد متحف فولكلورى ، ولا بد كذلك من أن توجد مكتبة فولكلورية .

ففى المتحف الفولكلورى تعرض عناصر التراث ذات الطبيعة المادية الخالصة كالسلال ، والأوانى ، والمصنوعات الشعبية . . إلخ . وهى الأشياء التى يستعملها الإنسان فى حياته اليومية ، أو التى تمثل خطوة لها أهميتها على سبيل تطور الصانع فى إنتاج نوع معين من السلع ، أو تلك التى تستخدم فى ممارساته الشعبية أو تنم عن بعض معتقداته ، كقلة السبوع ، وطاسة الخضة ، والمبخرة . . إلخ . ولا ننسى فى هذا الصدد الإشارة بالطبع إلى أدوات العمل بأنواعها والأزياء الشعبية والحلى ، وأدوات الزينة إلخ . والمفروض فى تلك المعروضات المادية أن تكون ممثلة — بقدر الإمكان — لتراث المجتمع الكبير رأسياً ( أى تاريخياً ، فتكون منها نماذج من عصور مختلفة ) وأفقياً ( أى جغرافياً ، فتكون منها نماذج من مناطق وأقاليم مختلفة ) . ولا بد من أن تكون قطعاً حقيقية مما يستخدم بالفعل فى الحياة . أى تكون قطعاً أصيلة ، وليست مصنوعة خصوصاً للمتحف . وقد يصح أن تصنع خصيصاً على أساس تقليد قطعة بالية غير صالحة للعرض ، أو رسماً لأداة قديمة وليس لها نموذج حى وهكذا . ولكن يجب فى كل هذه الأحوال الإشارة إلى ذلك بوضوح .

ويثير حفظ هذه الأدوات فى المتاحف بعض المشكلات فيما يتعلق بعرضه وصيانته . . . إلخ . فبعضها يستلزم مكاناً فسيحاً ، بحيث يحتاج المتحف إلى مساحة قد تفوق إمكانيات العارض . وبعضها يحتاج إلى تكييف درجة الحرارة ، والتحكم فى درجة الرطوبة . . . وهكذا . هذا كله عن المتاحف التقليدية التى تعرض التراث بطريقة المتاحف الشائعة أى فى صالات وقاعات . ولكن هناك نوع آخر بدأ يزدهر بسرعة على مستوى العالم كله ، هو المتاحف المفتوحة ، أو متاحف الهواء الطلق : حيث تعرض مجموعة من المنازل ، والأجران والمبانى العامة ، وغير ذلك على هيئة قرية « طبيعية » لها شوارعها ، ومحلاتها التقليدية . . . إلخ . وهو ما نأمل أن نشرع فى تحقيقه فى بلادنا ؛

وكما يكمل المتحف عمل الأرشيف الفولكلورى ، كذلك تفعل المكتبة . فهى تحوى المصادر المطبوعة والمخطوطة عن التراث الشعبي للمجتمع والمجتمعات الأخرى . كما أن التراث الموسيقى والتراث الشفاهى بعد أن يدون وينشر ، يغادر جدران الأرشيف ليستقر فى المكتبة . ولا بد أن نلاحظ هنا أن المواد التى توجد فى أرشيفات الفولكلور هى التراث الشعبي الموسيقى أو الشفاهى غير المنشور ، والمحفوظ فى صورة مخطوطات ، أو فى صورة تسجيلات صوتية .

إلا أن هذا الفصل بين الأرشيف والمكتبة فيه شيء من المرونة بطبيعة الحال . فهناك بعض المواد والأشياء التى يمكن أن توجد هنا أو هناك ، دون إخلال كبير بقواعد وأصول الحفظ . فالصور الفوتوغرافية للموضوعات الشعبية ، وصور الإخباريين ، وصور الرقصات الشعبية ، يمكن أن توجد فى المتحف ، أو فى المكتبة ، أو فى أرشيف الفولكلور على حد سواء كما أن الأرشيف نفسه قد يكون ملحقاً بمكتبة أو متحف . والملاحظ هنا على أى حال أن أرشيفات الفولكلور تختلف اختلافاً بالغاً فى محتوياتها ، وفى درجة تبعيتها لمؤسسات أكبر .

* * *

# البـابُ الخامِسُ

## خاتمة

الفصل الثامن عشر : مستقبل التراث الشعبي

## الفصل الثامن عشر

# مستقبل التراث الشعبي

### تقديم :

موضوعنا كما يبدو من عنوانه يحاول أن يتناول قضايا تطور التراث الشعبي ، ويتحسس ما يمكن أن يطرأ على عناصر التراث من تغير تحت وطأة تحسن الواقع الاقتصادى الاجتماعى للمجتمع . ولذلك فهو يقفز بنا مباشرة إلى محاولة تصور أشكال التراث المتغير فى ظل البيئة المتقدمة . وواضح أن هذه الصياغة لمشكلة بحثنا تتجاهل — عن عمد — الإشارة إلى الدور الذى تلعبه أو يمكن أن تلعبه عناصر التراث فى التأثير على مسار عملية التنمية ، سواء كان ذلك التأثير سلبيًّا أو إيجابيًّا .

والمعروف أن موضوعات التراث الشعبي تمثل هدفًا سهلا لكثير من الدراسات التى تبحث فى إنجاح مشروعات السياسة العملية أو تتعمق عوامل فشل بعض هذه السياسات فى الماضى . فالتراث الشعبي هو ألصق عناصر الثقافة بفكر الإنسان وسلوكه وحياته . ولذلك « فالانتفاع به » أو « تكريسه لغرض معين » ورقة رابحة فى يد أى من صناع السياسة ، سواء فى الماضى أو الحاضر . ولذلك شهدت المجتمعات فى تاريخنا المعاصر اتصالا وثيقًا — غير محمود للأسف — بين دراسات الفولكلور وأمور السياسةالعملية .

لذلك نقرر بادئ ذى بدء أن استخدام مواد التراث الشعبي على هذا النحو لتدعيم أيديولوجية معينة ، أو تبرير سياسة معينة أو الدفاع عنها (حتى ولو كانت التنمية ) هى سياسة غير حكيمة بالنسبة لمرحلة تطور هذا العلم فى بلادنا. فارتباطها بأى هدف سياسى عملى سوف يعطى بعض الناس حق الوصاية — غير العلمية وبالتالى غير المبررة — على أمور هذه الدراسة ، وهو أمر فيه تدهور مكانته العلمية ، وفيه تحطيم لأغلى قيمة نعتز بها ، هى الحياد العلمى والموضوعية العلمية .

وأبادر فأؤكد أن هذا الفصل ليس دفاعًا عن التراث ، ولكنه ليس فى نفس الوقت دعوة عمياء إلى التماس الجديد لمجرد أنه جديد ، أو المناداة بالتقدم ، دون ما تحديد واع لهدفه أو وجهته. ولعلى أستطيع الادعاء بأن دراستى هذه ليست مكرسة أصلا للدفاع عن وجهة نظر خاصة أو مكتملة ومحددة المعالم . هى نظرة نقدية متفحصة تحاول أن تغوص فى أعماق ثقافتنا المعاصرة ، تسعى إلى تلمس الطريق الذى يمكن أن يقودنا إلى تكوين موقف صلب — وسليم — من المعادلة الصعبة بين التراث والتقدم .

فقد انقضى ذلك العصر – على الأقل بين أبناء الشعوب المتقدمة – الذى يمكن أن يرفع فيه دارس ملتزم شعار التراث فى مواجهة الجديد أو العكس ، ولا أن يهدم التراث باسم التقدم . يجب أن يقوم توجيهنا لحياتنا المقبلة على موازنة دقيقة ومنصفة بين مدى الالتزام بالتراث ، ومدى السعى نحو التقدم . ولا سبيل لنا إلى هذا قبل أن نتعمق – فى هدوء – نصيب كل من المحورين فى إدارة حياتنا وتوجيه سلوكنا .

وليضع القارئ فى اعتباره دائماً أن كاتب هذه السطور واحد من المتخصصين فى دراسة التراث وهو لايدرس هذا التراث بدافع تقديسه وتبجيله والاحتفاء به احتفاء مطلقاً ، ولا من أجل هدمه والقضاء عليه والتعجيل بدفنه بين أنقاض الماضى ولكنه دارس للتراث « الشعبى » يحاول أن يستفيد من فهم ديناميات الثقافة الشعبية فى تأسيس حياتنا على ركائز لاتهزها العواصف ولا الأزمات العارضة ، ولا تخضع لانفعال اللحظة الذى قد يشط بسبب نقص فى الفهم أو عجز عن تصور ديناميات التغير الثقافى فى حياتنا .

وسيلاحظ القارئ أننا تعمدنا أن نسوق كثيراً من الأمثلة على ظواهر تحول التراث الشعبى فى ظل المجتمع الصناعى من مجتمعات غربية ، أوربية على وجه الخصوص . فهذا النوع من المجتمعات هو الذى استطاع أن يقطع شوطاً بعيداً على طريق التصنيع . ومن ثم يمكن أن تبدو لنا فيه بكل وضوح مظاهر التغير ، وعوامله ، ودينامياته التى تصيب عناصر التراث الشعبى فى مجتمع صناعى . وهى تجربة نضعها نصب أعيننا بكل سلبياتها وإيجابياتها ، كى نفيد من هذه الإيجابيات ، ونحاول تجنب الوقوع فى نفس السلبيات .

# التراث والتقدم

## نظرة عامة

### ١ – الفولكلور علم دراسة التراث :

من المعروف أن الحياة الشعبية والفولكلور يكتسبان طابعهما الخاص المميز من خلال مفهوم التراث ، الذى يعتبر مفهوماً أساسياً بالنسبة لكل منهما . ولعلنا لذلك نصادف فى غير قليل من الحالات الرأى الذى مؤداه أن الفولكلور علم لا يهتم سوى بالماضى بما ينطوى عليه من شواهد متحفية ورواسب قديمة وربما كان هذا الخطأ راجعاً – فى جزء منه – إلى الاعتقاد بأن التراث هو خاصية مميزة للأشياء القديمة فحسب ، أى « لعناصر التراث » أو « مواد التراث الشعبى » . وأنه لذلك مقضى عليه بالفناء فى عالمنا « العصرى » . « الحديث » . وعليه فإن علم الفولكلور سوف يتحول فى القريب

العاجل إلى علم متحفى خالص ، ليس أمامه سوى التماس مادته من المتاحف ودور الآثار . فمع تهالك كل بيت ريفى قديم ، واختفاء كل أسلوب قديم من أساليب العمل ، واندثار كل أغنية شعبية قديمة ، ونسيان كل تعبير شعبي أو مصطلح شعبي : « تختفى إلى غير عودة قطعة من الحياة الشعبية[1] .

ولا يمكن أن يزعجنا هذا الخاطر إلا إذا كنا ننطلق فى نظرتنا إلى هذا العلم من موقف رومانسى ، يتطلع إلى الماضى ولا يرى قيمة إلا فى عناصر التراث القديمة فحسب[2] . أما من الناحية الموضوعية فليس هناك أى خطر ، وليس ثمة احتمال على الإطلاق ، أن يفقد علم الفولكلور موضوعه ، وتصبح الدراسة غير ذات مضمون بسبب اختفاء بعض عناصر التراث أو اندثارها . ذلك أن صفة التراث لا تتعلق بأشياء بعينها ، فإذا اختفت ضاع التراث ، وإنما هى تتمثل فى حقيقتها فى « الإيمان بالتراث » أو « الاعتقاد فى كون الشيء تراثاً » ، وهذا « الإيمان » أو « الاعتقاد فى التراث » صفة نفسية لصيقة بالإنسان بحكم كونه كذلك . وهذا الإيمان أو الاعتقاد هو الذى يضفى على عناصر الثقافة التقليدية قيمتها ودلالتها الشعبية ، التى تجعلنا نهتم بها ونحرص على دراستها لذلك يجب أن ننتبه إلى أن ارتباط الإنسان بالتراث — أو إن شئنا حاجته هذه التراث — تدفعه دائماً أبداً إلى خلق عناصر تراث جديدة ، وإضفاء صفة « القدم » ، و « الأصالة » ، و السلامة » ، « العراقة » ، و « القداسة » عليها بحيث تدخل إلى دائرة الأشياء الأثيرة لدى الإنسان[3] . ولعلنا نذكر القداسة التى

---

(١) شغلت مسألة علم مستقبل الفولكلور فى المجتمع الصناعى ، الذى يعتمد على الثقافة الرسمية أكثر مما يقوم على الثقافة الشعبية (التقليدية) ، اهتمامات عديد من الباحثين فى تاريخ هذا العلم وموضوعاته فى البلاد الأوربية وخارجها . قارن على سبيل المثال :

Hermann Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1691.

(هيرمان باوزنجر ؛ الثقافة الشعبية فى العالم الصناعى ، شتوتجارت ، ١٩٦١ ) .

وقارن كذلك :

Richard Weiss, Volkskunde der Schweiz, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zurich, 1946.

( ريتشارد فايس ، الفولكلور السويسرى )

وكذلك : Adolf Bach, Deutsche Volkkunde, 3rd. Edition, Heidelberg, 1960, pp. 588-601.

(٢) يجب ألا نقلل من شأن هذه النظرة الرومانسية فى تاريخ علم الفولكلور ، أو نتجاهل الدور الخطير الذى لعبته فى تأسيس هذا العلم . انظر على سبيل المثال :

محمد الجوهرى ، « حكايات الأطفال والبيت . الأخوان جريم ودراسة الأدب الشعبى » ، فصل فى : دراسات فى الفولكلور ، تأليف أحمد أبو زيد وآخرين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٢ ، ص ص ١٩ — ٩٦ حيث أوضحنا بما فيه الكفاية تأصيل المشاعر الرومانسية فى فكر الأخوين جريم .

انظر كذلك ، يورى سوكولوف ، الفولكلور ، قضاياه وتاريخه ، ترجمة حلمى شعراوى وعبد الحميد حواس ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ ، خاصة القسم الثانى ، ص ص ٥٧ وما بعدها .

(٣) قدم ريشارد فايس عرضاً مفصلا لهذه القضية فى أكثر من موضع من كتابه المذكور ، انظر : الفولكلور السويسرى ، ص ص ١٥ وما بعدها .

=

أضفاها الشعب الفرنسى على ألوان الثورة الفرنسية ، وما حظيت به ثورات غيرها من تقديس وتأصيل خلال سنوات قليلة فقط ، لأنها أدخلت فى حظيرة التراث . فبالنسبة للجيل التالى على الثورة مباشرة أصبحت الراية تستمد قداستها وإعزازها لا من خلال التجربة الخاصة المباشرة لما ارتبط بها من نضال ومن أفكار ، ولكن بسبب تقديس التراث فحسب (٤) .

لذلك يمكن أن نعرف الإيمان بالتراث أو الارتباط بالتراث بأنه ذلك الموقف النفسى العقلى عند الإنسان الذى يقدس أى شيء أوفعل أو قول ( أى عنصر ثقافى شعبى ) وينزله فى نفسه منزلة رفيعة لمجرد أنه جزء من تراث فئة معينة ( هى دائرة التراث Traditionskreis ، أو هو متوارث عن هذه الفئة (٥) .

## ٢ ـ التراث والنظرة العلمية :

وعلى النقيض من فكرة الالتزام بالتراث وتقديسه نجد الموقف العقلى العلمى بمثابة قطب واضح على الطرف الآخر للسلم . إذ من سمات هذا الموقف العلمى أنه مناوئ للتراث تماماً ، وغير شعبى على الإطلاق . والقاعدة الأساسية التى تحكم هذا الموقف هى الشك أساساً فى كل شيء وعدم الإيمان بشيء لمجرد أنه كان موضع تقديس وإعزاز فى الماضى . فالإيمان بالتراث يتراجع هنا تراجعاً

---

= وقد أوضحنا فى مناسبة سابقة ( عند محاولة تقديم تعريف لعلم الفولكلور ) أنه لا يوجد إنسان فرد يخضع خضوعاً كاملا لسلطان العقل ، ويستطيع أن ينظم جميع أفعاله طبقاً للمبادىء المنطقية . وبالمثل لا يوجد – فى ميدان الإحساسات والعواطف – إنسان يعرف كيف يحافظ على ذاتيته الفردية المتميزة دون أن يتأثر بمعايير السلوك الكثيرة المعقدة التى يمليها التراث . ولا يستطيع أكثر الناس أصالة واستقلالا داخل إحدى الثقافات – حتى ولو تصور فى نفسه أنه أبعد عن كل تأثير تقليدى – أن يهرب من هذا التأثير أو يتفاداه .

( ٤ ) انظر ريشارد فايس ، المرجع السابق ، نفس الصفحة .

( ٥ ) دائرة التراث Traditionskreis هى : حاملو تراث معين متميز ، أو حاملو عناصر تراث معينة متميزة . وقد صاغ هذا المصطلح ريشارد فايس ، وهو يشرحه على النحو التالى : لكل تراث دائرة تراث هى مجموع الأشخاص الذين يحملونه فى الحاضر . وهو التراث الذى استعاره من أناس آخرين ( أكبر منهم سناً ) ليوصلوه إلى من هم أصغر منهم سناً . فكل الأشخاص الذين يتبادلون التحية على نحو معين ، ويؤمنون بعقيدة معينة ، ويعرفون ويرددون نفس الأغنية الشعبية . . إلخ يكونون دائرة تراث واحدة . فدوائر التراث هذه ليست جماعات بالمعنى الفولكلورى ، ولكنها تكوينات أساسية ولازمة للحفاظ على المجتمع وعلى الوعى الاجتماعى لدى أبنائه » .

قارن ، ريشارد فايس ، المرجع السابق ، ص ٢٣ ، وكذلك قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور ، مادة « دائرة التراث » ص ص ١٨٨ – ١٨٩ .

أساسيًّا ، ليفسح المجال للرأى العقلى الرشيد الذى يتخذ موقفاً نقديًّا من كل صنوف المعرفة المتخصصة المتوارثة عن العلماء والمفكرين السابقين[٦] .

والملاحظ علاوة على هذا أن الموقف المناوئ للتراث الذى يتخذه العلم الحديث ، والذى يسعى إلى فرض نفسه على كافة مجالات الحياة ، بل وحتى على التراث الدينى نفسه ، ينطوى على رغبة عارمة وسعى دائب نحو التقدم . فعلى النقيض من الثبات التقليدى والتمسك الحريص بكل ما هو متوارث يسعى الاتجاه العلمى إلى تغيير العالم باستمرار ودون توقف ، وكذلك إلى تغيير الفلسفة العامة للناس فى الحياة من خلال الفكر العقلى الخلاق المجدد دائمًا . والفكرة المحركة وراء هذا السعى الدائب هى الإيمان بالكمال اللانهائى ، الذى يسيطر على الفكر الأوربى منذ عصر التنوير . ويزيد هذه النظرة ما يعتور العالم من تغييرات حدة وصلابة النضال ضد كل ما هو قائم والتطلع الدائم المتجدد إلى كل ماهو جديد . فمن خلال هذا يتكون الوعى التاريخى الحديث ، وتتكون لدى الناس صورة عن التاريخ ، وهى الصورة التى تنتشر باستمرار بين قطاعات أعرض فأعرض

## ٣ ــ التراث والنظرة اللاتاريخية :

وعلى خلاف هذا الفكر التاريخى الناشئ عن الموقف العلمى المشار إليه نجد الموقف الشعبى المرتبط بالتراث والمؤمن به يؤدى إلى تصور غير تاريخى للعالم . إذ على حين يرجع الإنسان العلمى التقدمى ذو الفكر التاريخى إلى الماضى لكى يقيس ما يطرأ على العالم من تغيرات ويستشعرها بشكل حى ملموس ؛ نجد الإنسان ذا العقلية غير التاريخية المرتبطة بالتراث ارتباطًا وثيقًا يرتد ببصره إلى الأسلاف ، كى يسير سيرتهم وينتهج نفس أسلوبهم فى الحياة ويستوحيهم مثلا أعلى . وهنا نضع أيدينا على فارق هام عظيم الدلالة : فالموقف الشعبى غير التاريخى لا يجعل من النظرة إلى الماضى مقياسًا للتغير الذى يطرأ على العالم وعاملا من عوامل الإحساس به ؛ وإنما يجعل منها تأكيداً للثبات وعدم التغير ، ومزيداً من التقديس للمثل الأعلى الذى يستهديه فى حياته . فالإنسان الشعبى يقدس كل ما هو قديم ، تمامًا كما يقدس كل البدائيين أسلافهم وكبار السن عندهم وكثيراً ما يبالغ الناس فى عمر الأشياء التى تحتل مكانة أثيرة فى نفوسهم ، بسبب الارتباط الوثيق بين العمر الطويل والاحترام الكبير ، أو بين القدم والإعزاز . فالعادة أو الممارسة الشعبية الهامة توصف بأنها « أزلية » ، أو « راجعة إلى عصر سحيق » ، لأن هذا جزء من مكانتها . وكثيراً جداً ما نصادف فى القرية المصرية قبر الولى الذى يوصف بأنه من « الصحابة » ــ باعتبارهم أقدم جيل من المسلمين

---

( ٦ ) يجب أن نلاحظ هنا أنه ليست هناك أى علاقة بين استمرارية العمل العلمى والتراث الشعبى التقليدى . ففى الفكر العلمى لا يؤمن الباحث بآراء العلماء السابقين عليه لمجرد أنها متوارثة أو تقليدية ، ولكن لأنه يستطيع بنفسه إقامة الدليل على صدقها وسلامتها .

– تعبيراً ( غير واع بالطبع ) عن مكانته وعن مدى إعزاز الناس له . كذلك الشيء الذي لا يعجب الناس ، يوصف بأنه « موضة جديدة » ، أو « بدعة » . لذلك نلاحظ أن النزعة الشعبية اللاتاريخية هي في حقيقة الأمر موقف قيمي ذاتي كل الذاتية ، يعيد ترتيب التسلسل التاريخي للأشياء على نحو قد يتعارض تعارضاً صارخاً مع التسلسل التاريخي الحقيقي[٧] . وتحرص النزعة التقليدية الشعبية عملياً على التشبث بكل ما هو قديم وبكل ما خلفته العصور الغابرة على الإطلاق ، بل إنها تعمد – إذا اقتضت الضرورة ذلك – إلى مزجه بالشيء الجديد ، لإكسابه هذا الطابع العريق الموروث . وهي تتمسك أشد التمسك بتصور للعالم على أنه كيان لا يتغير ، أو يتعرض للأضرار والفساد من خلال ما يطرأ عليه من تغيرات[٨] .

في مواجهة أفكار التقدمية العقلية الرشيدة تقف الأفكار الرجعية التقليدية التي تتضح بكل جلاء في إغراق المديح على كل ما هو قديم ، على « أيام زمان » التي كان كل شيء فيها خيراً مطلقاً ، أو كان على أي حال أفضل بكثير من الحاضر الذي نعيشه ، سواء في ذلك : الناس ، أو العادات والتقاليد ، أو الصحة ، أو الجو ، أو الطعام . . . إلخ « فأهل زمان » من أبناء هذا الجيل ، و « خير زمان » ، و « أخلاق زمان » ، و « صحة الناس زمان » . . . كلها بلا استثناء أفضل من الحاضر الذي نعيشه[٩] .

---

( ٧ ) ونصادف في مجال المعتقدات الشعبية عندنا كثير من النماذج الواضحة لشخصيات قديمة سابقة على الإسلام بتاريخ طويل توضع في مستوى تاريخي واحد مع شخصيات تاريخية إسلامية ، أو تدين بعقيدة الإسلام ، أو تتكلم اللغة العربية ، وهي لم تعرف بالطبع شيئاً من هذا . ولكن هذا انعكاس واضح لتلك النزعة الشعبية اللاتاريخية التي تعيد ترتيب أحداث تاريخية معينة لتأكيد موقفها وتدعيم نظرتها . من هذا مثلا ما كشفت عنه دراستنا المستفيضة للمؤلفات السحرية المنسوبة للبوني . فنجد البوني وزملاءه من المشتغلين بالسحر الرسمي يعتقدون بوجود علاقة بين هرموس ( إدريس ) وفلاسفة اليونان . ذلك أن شخصية إدريس ، وإن كانت ذات أصل عبري ، إلا أنها وصلت إلى العرب بفضل وساطة الإغريق . وسرعان ما يتضح لنا بعد التحليل الدقيق أنه لم يبق في السحر العربي من الفلاسفة الإغريق ( سقراط ، أفلاطون ، أرسطو . . إلخ ) سوى الاسم فقط . ذلك ن ذكرهم كأساتذة للسحر لم يكن له في النهاية من هدف سوى محاولة إثبات أصالة وصدق هذا الكلام وإكسابه وزناً . وقد أغرق البوني في هذا الاتجاه حتى أنه اعتبرهم أساتذة في علم الأسماء ،وأن لهم مؤلفات بالعربية عن الأسماء الحسنى . . إلخ .

( ٨ ) وتبدو هذه السمة بأقصى درجة من الوضوح في ميدان المعتقدات الشعبية ، وخاصة السحر . فالوصفة السحرية « الفعالة » يجب أن تكون « قديمة » أو تنسب إلى « حكيم قديم » أو إلى « أحد القدماء » . . إلى آخر تلك الأوصاف التي تؤيد كلها نفس هذا الاتجاه .

( ٩ ) ويعرف تراثنا من الأمثال عديداً من الشواهد التي تؤيد ذلك ، أحمد تيمور ، الأمثال العامية ، نشر لجنة المؤلفات التيمورية ، مطابع دار الكتاب العربي بمصر الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

– من فات قديمه تاه ( مثل رقم ٥٠٣ ) .

– قطع الورايد ( جمع وريد ) ولا قطع العوايد ( مثل رقم ٤٠٥ ) .

وهكذا يعيش الإنسان المعاصر — فى أوربا ، وربما فى المستقبل القريب فى بلادنا أيضًا — أزمة الصراع بين الإيمان بالتراث والموقف التقدمى العقلى الرشيد . وهو صراع يبدو بأوضح صورة فى المواجهة الدائرة بين الموقف العلمى المتطلع إلى التقدم والتراث الدينى الساعى إلى فرض سطوته وكسب احترام الناس له ، وفرض هيبته ومكانته .

وقد استطاع الموقف التقدمى المتطرف أن يحرز انتصارات باهرة لا غموض فيها فى كثير من الميادين ، خاصة الميدان الاقتصادى والصناعى منه بالذات . فأصبح الشعار الذى لا يفتأ يتردد فى هذا الميدان هو الجرى وراء كل « عصرى » ، وكل شىء فريد غير مسبوق ، وكل ما يؤدى إلى التخلص من القديم البالى . وأصبح كل تجديد يؤخذ على أنه خدمة يسديها المجدد إلى الإنسانية جمعاء ، ويعتبر خطوة جديدة على سلم الكمال ودفعة نحو التقدم . ولعلنا يمكن أن نلمس هذا السعى اللاهث فى السرعة الرهيبة التى طرأت على زيادة سرعة وسائل النقل والمواصلات فى عالمنا المعاصر .

## ٤ — خطر المبالغة :

وما من شك فى أن هذا السعى اللاهث نحو التقدم يتعرض لخطر لا يمكن التقليل من شأنه ، هو خطر الإغراق والمبالغة فى الاتجاه العقلى ، ففى بعض الأحيان يتعرض هذا الهدف غير المحدود للتقدم — الذى يمثل الركيزة التى يستند إليها التصور العقلى للعالم وتستند إليها الحضارة الحديثة برمتها — يتعرض لهزة أو هزات عنيفة وحادة . وهى الهزات التى تنجم عن النمو لجهاز الحضارة الحديثة وأدواتها ، ذلك النمو الشيطانى الذى يبدو فى بعض الأحيان كما لو كان يوشك أن يفلت من سيطرة الإرادة الإنسانية العاقلة . وقد يترتب على الوعى بهذا الحظر الداهم احتمال حدوث خطر آخر لا يقل عنه شرًا ، هو الاستسلام الكامل للعقل أمام التراث . والاعتماد الأعمى على الحلول العنيفة القهرية ، التى يمكن أن تحل محل النظم والضوابط التقليدية . فكما تؤدى الفردية المطلقة فى نهاية الأمر إلى نوع من الحشد الذى لا تؤلف بين أفراده رابطة وثيقة مستقرة ؛ كذلك يؤدى الطموح المفرط نحو التقدم إلى الوقوع فريسة أكثر أنواع القهر بدائية وجموحًا .

ويبدو بوضوح أن انتصار روح التقدم العقلية التى تتميز بها العلوم الحديثة انتصاراً حاسمًا ومطلقًا على التراث لم يحدث إلا فى بعض ميادين العلوم المتخصصة المحدودة النطاق . أما عما نلاحظه من إضفاء طابع علمى رشيد عن دوائر أوسع من حياة الناس اليومية فهو ليس فى حقيقة الأمر سوى نجاح ظاهرى وجزئى فقط ، لم يستطع بعد أن يمتد إلى الجوهر والعمق . قد يكون الإيمان بالتراث به تعرض لهزة قوية ، ولكن حل محله — فى المواقع التى حدثت فيها مثل هذه الهزة — إيمان مطلق مندفع بالتقدم . وأصبحنا نجد الناس لم تعد تتمسك بشىء وتقدره وتبجله **لأنه** قديم ، وإنما تعجب بالشىء وتتقبله لمجرد أنه حديث أو « مودرن » واكتسبت صفة « مودرن » رنينًا سحريًا فى اللسان الشعبى . وباتت كل تقليعة جديدة

سواء فى العمارة أو فى الزى ، فى الطعام أو فى الأثاث ، تجد لها تبريراً وتجد من يدافع عنها لمجرد أنها « مودرن » . وهو تبرير يصل فى سذاجته — أو بلاهته أحياناً — إلى نفس المستوى الذى كان يبرر به الناس فى الماضى شيئاً معيناً لمجرد أنه متوارث أو قديم . ولذلك يذهب بعض المتأملين لثقافتنا المعاصرة إلى أن الإيمان المندفع بالتقدم قد حل محل نفس الإيمان المندفع بالتراث ( الذى أصبح هو الآخر تقليدياً أو متوارثاً ) (١٠) .

فكلا النزعتين يتميز بنفس القدر من الاندفاع واللاعقلية — إن جاز القول — ونفس الدرجة من الاعتماد على آراء سابقة . كل ما فى الأمر أن التشبث بالماضى كان يضمن قدراً أكبر من الهدوء والاستقرار ، مع وجود خطر الجمود طبعاً . بينما نجد أن التعلق الجامح بالتقدم بات سبباً لكثير من القلق والعصبية وعدم الاستقرار الذى تعيشه كثير من قطاعات الشعب خاصة فى البلاد التى سبقتنا فى مضمار التقدم . كذلك نلاحظ أن درجة التكيف بين عناصر الثقافة التقليدية وحاملى هذه الثقافة كانت أكبر وأرسخ فى ظل فلسفة التمسك بالتراث . أما فى ظل التقدم السريع ، فإن قدرة الإنسان على ملاحقة آثار هذا التقدم على حياته تتضاءل إلى حد بعيد ، فتجعل الإنسان المعاصر يعيش أزمة من أزمات التكيف النادرة فى تاريخه . فالحالات والأطوار تتابع الواحدة تلو الأخرى فى سرعة خاطفة ، بحيث لم يعد أمام الإنسان سوى اليأس من التكيف أو القدرة على تمثل حالة أو طور معين تمثلا كاملا حقيقياً .

## ٥ — الانتماء الطبقى والارتباط بالتراث :

على أننا يجب أن نتوقف — دون استطراد — لنؤكد أن هذا الموقف من التراث ، وبالتالى من التقدم ، يتغير تبعاً للموقع الطبقى الذى يشغله الفرد على خريطة المجتمع . إذ نجد هذا التطلع إلى التقدم والسعى نحو التغيير أشد ما يكون قوة واتضاحاً عند الطبقة العاملة ( فى المجتمعات الصناعية بطبيعة الحال ) . فهى الطبقة التى ترفض كل ما هو قائم وتتمرد بالتالى على كل تراث ، بسبب موقعها الاجتماعى ولاعتبارات ثورية . والشخص البروليتارى شخص منفتح كل الانفتاح على كل جديد ، ابتداء من الزى حتى ميدان العلم .

ويجدر بنا أن نسترجع هنا رأياً طريفاً لعالم الفولكلور السويسرى الراحل ريشارد فايس R. wiess الذى يلاحظ على مثل هذه الاختلافات الطبقية فى الموقف من التراث ومن الإيمان بالتقدم : أنه لما كان الإيمان بالتراث والاعتقاد فيه راسخاً فى نفس الشخص البروليتارى بوصفه إنساناً ؛ فإننا نجد هذا الإيمان أوضح ما يكون فى إيمانه « بتراثه الثورى » ( وهو تعبير طريف بسبب التناقض الواضح بين أطرافه ) .

---

(١٠) See. R. Weiss, *op. cit.*, p, 18.

ويزعم تدليلا على هذا أن نظرته الثورية إلى الأشياء تتجمد فى قوالب وصيغ النظرية الماركسية التقليدية وترديد آرائها واسترجاع قضاياها وتأكيد مواقفها[١١] .

ويضيف ڤايس ملاحظة هامة – جديرة بالتأمل – مؤداها أنه كان على الماركسية أن تواجه نفس المصير الذى لاقته قبلها جميع الحركات الثورية فى التاريخ العالمى ، سواء فى المجالات السياسية ، أو الاجتماعية ، أو الدينية أو غيرها . إذ تتجمد الروح الملتهبة الدافعة للعقلية الجديدة فى قوالب التراث الشعبى الجامدة وأشكاله الثابتة . ويشير إلى أنه قد أعقبت كل فترات الفوران والاندفاع التى شهدتها المواقف التقدمية الفردية – سواء بالنسبة للإصلاح الدينى ، أو النزعة الإنسانية ( الهيومانيزم ) ، أو التنوير أو الثورة الفرنسية – أعقبتها فترات تدعيم للتراث ومزيد من الإقبال عليه والدعوة إلى التمسك به .

وفى مقابل هذه الطبقة الثورية المتطلعة إلى التقدم الرافضة للتراث ، نجد طبقات اجتماعية أخرى مؤمنة بالتراث أشد الإيمان ، متشبثة به كل التشبث . ونلاحظ أن هذا التأكيد لا يتعارض مع القاعدة العامة ، وهى قوة الإيمان بالتراث الموجودة فى داخل كل إنسان بوصفه كذلك ، وبالتالى بالنسبة لكل الطبقات والفئات الاجتماعية . ولكن فى الوقت الذى يستبعد فيه الباحث العلمى التراث والفكر التقليدى من مجال تفكيره العلمى – المتخصص على الأقل – والبروليتارى يرفض التراث ويشجبه ؛ نجد قطاعات أخرى من المجتمعات تتمسك بالتراث عن وعى . وعلى رأس هذه القطاعات : الطبقات الأرستقراطية والطبقات الفلاحية فى كل مجتمع[١٢] فرعاية التراث والتمسك بأهدابه سمة مشتركة بين الأرستقراطية والفلاحين . ويرجع هذا التمسك بالتراث إلى ارتباط الطبقة الفلاحية ارتباطاً وثيقاً بالأرض وبالنظام الطبيعى الساكن المستقر المتوازن . ويرجع هذا التمسك عند الطبقات الأرستقراطية إلى حرص واع على الحفاظ على الذات والإبقاء على ما تتمتع به من امتيازات ومصادر قوة . ذلك أن أى تغيير فى النظام القائم – أو قل أى خروج على التراث – سوف يقلل بالقطع من امتيازاتها فى ظل الوضع القائم ، لأنها قد حصلت من هذا الوضع القائم على أقصى ما يمكن أن يعطيه من امتيازات . وكل تغيير مرتبط بالانتقاص من هذه الامتيازات . إلى جانب أن التراث ذاته – بشتى أنواعه – يزخر بما يؤكد هذا الوضع الممتاز ، ويضمنه ويحافظ عليه . لذلك لانبالغ إذا قلنا إن هذه الشرائح الاجتماعية توحد نفسها بالتراث توحيداً كاملا[١٣] .

---

( ١١ ) R. Weiss, *op. cit.*, pp.18f.

( ١٢ ) لا ينفى هذا أن طبقات الفلاحين على مدى تاريخها ، فى بلادنا وفى أوربا ، كثيراً من الحركات الثورية . ولكن ثوريتها كانت أقرب إلى الفوران منها إلى الحركات الثورية الصادرة عن وعى بموقعهم أو عن أيديولوجية ثورية ناضجة .

( ١٣ ) يلاحظ أن هذه الطبقات تصل إلى أبعد حد فى توحيد نفسها بالتراث ، والدفاع عنه ورعايته . وهى لا تصدر فى سلوكها دائماً عن مجرد حب هذا التراث أو الإيمان به ، ولكنها يمكن أن تصطنع هذا الولاء للتراث محافظة على مصالحها وتدعيماً لمركزها . ويكفى أن نذكر أمراء المماليك الذين كانوا يذيقون أبناء الشعب صنوف=

أما على الناحية الأخرى فنجد البروليتارى — وهو يعيش وسط بيئة حضرية متغيرة وغريبة — لا يشعر بأى رابطة مباشرة وثيقة ولا التزام بتراث الأسلاف ، حتى ولو كان هؤلاء الأسلاف أجداده المباشرين وذوى قرابته[١٤] . أما الفلاح فهو يعيش فى كنف الأجداد ، وفى أحضان التراث ، وتحت سطوة الأوصياء على هذا التراث ، فى بيئة بطيئة التغير ، حذرة منه إذا طرق أبوابها . فالأرض ، والأشجار ، والبيت وأدوات العمل ، وكل شىء يفرض عليه الامتثال للأجيال السابقة. وهو الامتثال الذى يعتبر الأساس الحقيقى لكل إيمان بالتراث .

## ٦ — الأسلاف حفظة التراث :

لذلك يستطيع التراث أن يبرر كل شىء فى الحياة الشعبية ، إذ فيه تتجسد سلطة الأسلاف وسطوتهم[١٥] والخوف من الأسلاف وكذلك احترامهم وتبجيلهم هو الأساس الذى ينهض عليه التراث ، ويستمد منه مكانته . وهو الخوف والاحترام الذى يسيطر على حياة الشعوب البدائية حيث يبدو فى معتقداتهم فى صورة أرواح موتى قوية مسيطرة وكان الإنسان فى الماضى — ولا زال كثير من الناس حتى يومنا هذا — يخشى أن يغير أى شىء صنعه الميت أو استخدمه على نحو معين . لأن ذلك كان يعنى اعتداء على حرمة الميت ، ومصدراً لإثارة غضبه وغيظه ، ولعله يدفعه إلى الانتقام من الحى الذى يقدم على ذلك . وقد احتفظت أمثال كثير من الشعوب المعاصرة ببعض الشواهد التى تقول إن الميت « يتقلقل فى قبره » إذا

---

=العذاب ، ولكنهم يحرصون — مع ذلك — أشد الحرص على تشييد المدارس والمساجد وغيرها وتخصيص أوقاف ضخمة للإنفاق عليها . أما فى العصر الحديث فقد لاحظنا فى دراساتنا الميدانية على بعض الأولياء فى أكثر من محافظة من محافظات مصر ( مثلا : الشرقية ، والدقهلية ودمياط فى عام ١٩٦٤ — ١٩٦٥ ، والغربية فى عام ١٩٦٩ ، وأسوان عام ١٩٧٣ ) أن الباشوات وأصحاب الثروات والجاه كانوا يلعبون دوراً خطيراً فى تدعيم مكانة الأولياء الأحياء منهم والأموات وذلك من خلال المشاركة الإيجابية السخية فى موالد الأموات منهم وإقامة الولائم للأحياء واستضافتهم فى قصورهم لفترات طويلة وإظهار علامات التقديس والاحترام لهم ( التى تصل إلى حد الانحناء أو تقبيل الأيدى ، أو كليهما معاً ) على مشهد من جماهير الشعب الفلاحين .

( ١٤ ) انظر الفصل الممتاز الذى عقده جيرالد بريز Gerald Breees للكلام عن سكان الحضر فى : جيرالد بريز ، مجتمع المدينة فى البلاد النامية ، ترجمة وتعليق وتقديم محمد الجوهرى ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ص ١٤٧ — ١٩١ ، خاصة ص ١٦٩ وما بعدها .

( ١٥ ) هناك عبارة شهيرة لجراهام سمنر فى هذا الصدد .

"In the folkways whateveris, is right. This is because they are traditional and therefore contain in themselves the authority of the ancestral ghosts". See, W. Graham Sumner, Folkways, Boson, 1940, p. 28.

تعرض النظام القديم للاضطراب أو التغيير . وهناك لدى شعوب أخرى أمثال وتعبيرات تؤكد أن من يبتدع عادة جديدة سوف يكون جزاؤه القلق وعدم الاستقرار بعد الموت(١٦) .

فالأسلاف الموتى يظهرون دائماً فى صورة الحفظة على التراث والساهرين فعلا على التزام الأحياء به وامتثالهم له : وفى مجتمعنا المعاصر ضعفت كثيراً درجة الخوف القديم منهم. وتحول الخوف إلى إحساس غامض بالمحبة والاحترام . وأصبح إنسان العصر الحاضر — حتى المتعلم أيضاً — يتردد كثيراً قبل أن يحدث تغييراً سريعاً فى الأشياء التى كانت عزيزة على الميت ، كحجرته الخاصة مثلا . ويعامل أهله أشياءه الخاصة كميراث عزيز ، وتصبح أساليبه فى الحياة مثلا أعلى على الأقل بالنسبة لذريته المباشرة(١٧) . وحيثما يصل احترام الميت والاهتمام به إلى درجة عالية — كما هو الشأن فى ثقافتنا الشعبية المعاصرة ، كما تدلنا على ذلك الطقوس والاحتفالات الجنائزية العديدة — تستمد النزعة التقليدية أقوى دعائمها . أما حيثما أدت الحياة الحديثة إلى انتزاع الإنسان من بيئته الأصلية وإلى اتصافه بالفردية ، حيث لم يعد يعتبر نفسه حلقة فى سلسلة واحدة ؛ فى تلك الظروف يخسر التراث أقوى ركائزه وأهم العناصر التى تمده بالحياة . وإن كان التراث الروحى للأسلاف يظل — عن غير وعى — مؤثراً فى حياة الأحياء . ولعلنا نذكر فى هذا المقام اللغة الأم لكل منا ، التى تمثل رحماً تلوذ به كثير من المفاهيم ، والأحكام ، والمشاعر التقليدية . فاللغة حتى فى أكثر المجتمعات تقدماً وفردية عامل من عوامل تدعيم التراث ، وربط الأحياء بالأسلاف(١٨) .

وربما استطعنا بعد ذلك أن نقول إن الموقف الشعبي التقليدى المؤمن بالتراث ينزل سلطة الأسلاف منزلة أرفع من سلطة العقل . وطالما ظل الإنسان الملتزم بالتراث يستشهد بالأصل القديم وبما اعتاده الآباء والأجداد ، فهو فى غير حاجة إلى تحكيم فكره الخاص ، أو تحميل نفسه مشقة تجربة فكر أو سلوك جديد لم يسبقه أحد إلى تجربته ، وبالتالى لا يمكنه أن يستوثق من نتيجته . ويكفيه لتبرير أى سلوك أن

---

(١٦) قارن حول هذا الموضوع : ( علياء شكرى : الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر منذ العصر المملوكى حتى العصر الحاضر) رسالة دكتوراه منشورة .

حيث ساقت كثيراً من الشواهد على ذلك ، خاصة فى الفصل الثالث من الباب الأول .

(١٧) انظر سيد عويس ، الخلود فى حياة المصريين المعاصرين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ .

(١٨) وقد أفرد ريشارد فايس فصلا بأكمله من كتابه « الفولكلور السويسرى » للكلام عن تقليدية اللغة الشعبية ( انظر الفصل العاشر ) . كذلك يمكن أن نشير فى هذا الصدد إلى نظرية كارل جوستاف يونج C.G. Jung عن الطراز المنشئ Archtype ، واللاوعى الجمعى . ويمكن للقارئ أن يرجع حول هذا الموضوع إلى الفصل الذى عقده ريتشارد دورسون R. Dorson عن « نظرية التحليل النفسى فى الفولكلور فى كتابه « نظريات الفولكلور المعاصرة » الذى سبقت الإشارة إليه ، ١٠١ — ١٢٦ .

يشير إلى أن الناس كانوا يفعلون ذلك وكانوا يعيشون على هذا النحو . وعند أى أزمة اختيار يفضل القديم على الجديد دون تردد أو تفكير . ثم إن السلوك التقليدى يدعم نفسه ويسوق كل أدلة جديدة على سلامته. ذلك أن الشخص المؤمن بالتراث الملتزم به يحرص فى ملاحظته لأسلوب تقليدى فى العمل ، أو فى ممارسته لإحدى القواعد الغيبية على ألا يسجل سوى الآثار التى تؤيد التراث وتبرهن على سلامته .

## ٧ ــ التعصب المفرط للتراث :

إن التمسك الشعبى بالتراث يمكن أن يكون أماناً من عمليات التغيير المدمرة العمياء الناتجة على الاندفاع المحموم نحو التقدم ، أو على الأقل بمثابة « فرملة » لهذه العمليات يمكن استخدامها عند الضرورة . ولكننا نؤكد مع ذلك أن التمسك المطلق بالتراث يمكن أن يكون وبالا على أصحابه ، عندما يرفضون من حيث المبدأ وعلى الإطلاق مناقشة أى تجديد لمجرد أنه جديد . فالفلاح المفرط فى تقليديته قد يرفض استخدام نوع جديد من أنواع المبيدات ، أو من أنواع البذور لمجرد أنه جديد. ويعرض نفسه لأخطار الآفات والجهد الشاق فى مقاومتها ، أو الرضى بالمحصول القديم على قلته رافضاً الراحة والتسهيلات التى تحملها إليه هذه الوسيلة الجديدة ، متمسكاً بأسلوب عمل آبائه وأجداده . وهو يتخذ نفس الموقف المحافظ على الساحة الدينية ، وفيما يتعلق بالتوقيت الصيفى ، ومواعيد الزراعة ، وتطعيم أطفاله ضد بعض الأمراض . . . إلخ التجديدات صغيرها وكبيرها ، نافعة كانت أو ضارة .

وقد سبقتنا حركة التنوير فى أوربا فى إدانة هذا الموقف المتعصب ضد التجديد المتمسك بالتراث تمسكاً أعمى . حيث وصفه الكتاب بأنه ينم عن غباء وعن كسل فى الآن معاً . فهو موقف غبى لأنه فى نهاية الأمر يثق فى سلطة لا عقلية أكثر مما يثق فى سلطان العقل . ثم هو موقف كسول لأنه يتنازل عن قدر غير معلوم من التقدم مفضلا عليه الشىء التقليدى المتوارث .

ونلاحظ أن هذا الكسل الراجع إلى التمسك بالتراث كثيراً ما يؤدى إلى التشبث بظروف وممارسات مرهقة ، ومكلفة ، ومضنية بدلا من الإقبال على تجديدات مريحة ، ومربحة ، وعملية فى نفس الوقت ، كما أشرنا مثلا فى التمسك بالتقاوى القديمة والإعراض عن التقاوى الجديدة . وهناك عدا طائفة واسعة من العادات والممارسات التى ليست فقط مرهقة أولا عقلية ، وإنما ضارة ومدمرة فعلا . والدافع الأساسى إلى التمسك بها هو مجرد الإخلاص للتراث والسير على سنة الأقدمين . ويمكننا أن نتبين بعضاً من تلك العادات عند الشعوب الأخرى ( لأن الإنسان أقدر دائماً على رؤية عيوب غيره ! ) . من هذا مثلا : حرق الأرملة مع زوجها المتوفى فى بعض مناطق الهند ، وحبس أقدام الفتيات الصينيات فى أحذية حديدية فى الماضى ، وتحريم قتل التماسيح والثعابين السامة وغيرها من الحيوانات الضارة .. إلخ.

ولدينا نحن أيضاً طائفة من العادات والتقاليد الضارة . يكفي أن نذكر نماذج منها : بعض أساليب الطب الشعبي الفاسدة ، والعادات الغذائية الضارة ، والمبالغة فى بعض الاحتفالات والمناسبات كالزواج والوفاة . . إلخ . والإيمان بالتراث هو المسئول عن بقاء مثل هذه العادات والممارسات فى الاستعمال اليومى ، حتى بعد أن يزول المعتقد الذى كان يساندها ويروج لها ، وبعد اختفاء الظروف الفكرية والمادية التى كانت تبرر وجودها فى الماضى (١٩) .

ويجب أن نسجل أن هذا التمسك بالتراث – أو الإيمان الأعمى بكل ما هو قديم – يخلق حالات انفصام بين الشكل والمضمون ، وبالتالى يسمح بوجود واستمرار أشكال خالية من المضمون . وهى عبارة عن سلوك يمارسه الناس دون أن يدروا له معنى أو يستطيعون له تبريراً . وهى ظاهرة معروفة فى دراسة العادات والتقاليد (٢٠) . وترجع إلى النزعة الشكلية الشعبية ، أى نزعة تبجيل الأشكال الأصلية المتوارثة ( أو ما يعتقد أنها كذلك ) دون الانتباه إلى ما تنطوى عليه من معنى .

لذلك نجد أن التناقض بين الحقيقة والمظهر ، أو بين الشكل والمضمون ، وما يترتب على ذلك من تزييف الحياة وكذبها ، يمثل أحد الأخطار التى يمكن أن تعود على الحياة الشعبية من جراء التمسك بالتراث تمسكاً أعمى . ذلك أن النزعة التقليدية المحافظة ستتحول حتماً – إذا ما اتخذت شكلا شاملا – إلى نوع من الجمود الشكلى وإلى جمود الثقافة جموداً تاماً (٢١) .

## ٨ – تجديد التراث :

لهذا يجب أن يتكامل – بنسبة صحية – الإيمان بالتراث والاندفاع نحو التقدم ، لكى نضمن انتظام إيقاع التطور الثقافى . فالمبادرة الفردية – أو إرادة التغيير – لازمة للتغلب على حالة الجمود وتجنيب المجتمع ويلات الوقوع فيها . فكل مجتمع ملتزم بالتراث يعرف دائماً بعض الأفراد ، الذين يناط بهم دائماً ، أو تجبرهم الظروف ، على الإمساك بزمام المبادأة على طريق التغيير والخروج على

---

( ١٩ ) انظر علياء شكرى ، المرجع السابق ، فيما يتعلق بكثير من العادات المتصلة بالموت .

( ٢٠ ) استعرض فايس مشكلة الشكل والمضمون فى العادات الشعبية بالتفصيل فى الفصل السادس من كتابه القيم « الفولكلور السويسرى » الذى أشرنا إليه .

( ٢١ ) قريب من هذا مفهوم التثبيت الأثنوجرافى Ethnographical Fixation ( أو التثبيت الثقافى Cultural Fixation الذى صكه أريكسون Erixon ويعنى به : وصول التماسك الثقافى إلى نقطة الركود . وهى حالة من التوازن الثقافى تصبح غير حساسة للنشاط الاختراعى أو المؤثرات الصادرة من ثقافات أخرى .

قارن ، قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور الذى سبقت الإشارة إليه ، مادة « تثبيت أثنوجرافى » ص ٧٢ ، وكذلك مادتى التغير الثقافى والديناميات الثقافية .

التراث المقدس[٢٢] فإذا ما استطاعوا كسب آخرين إلى صفوفهم، سواء من خلال ما يحرزونه من نجاح، أو بسبب قوة شخصياتهم، فإنه تتكون بذلك دائرة تراث جديدة. ويبدأ الطريق نحو تكوين جديد».

أما حينما تتملك الناس رغبة فى التقدم الشامل السريع من خلال سحب الأرض من تحت التراث (عن طريق الترشيد الكامل لكل نواحى الحياة وسيطرة النزعة الفردية)، فإن الحياة الشعبية تتعرض هنا أيضاً لخطر داهم. وهو الخطر الذى يتمثل فى التشبث بكل ما هو جديد لمجرد كونه كذلك، تشبثاً خالياً من أى موقف نقدى، خاصة عندما يكون هذا الجديد ممزوجاً بعناصر تتعمد تخريب ثقافة المجتمع، أو نشر قيم مريضة[٢٣]. وتتوارى العناصر الشعبية الأصيلة، لا تلقى من الناس سوى الاحتقار والاستهانة. وتأتى رياح التقدم المبتسر على كل جديد لا تتيح له حتى فرصة الضرب بجذوره فى أعماق المجتمع. وتنتشر بذلك من القلق والاضطراب، لا نتعب كثيراً فى أن نسوق شواهد عليها من كافة نواحى حياتنا، حيث تفقد كثير من مجالات حياتنا الباقية فيها من الأصالة والشخصية المتميزة، سواء فى الزى، أو الأثاث، أو العادات، أو اللغة (خاصة تدهور اللغة العربية بين المتعلمين الشبان، وهى ليست فى رأيى أمراً عارضاً، ولكنها مظهر لعلل خطيرة). إن هذا الهز العنيف للتراث يمكن أن يؤدى إلى تحطيم المجتمع، وتهديد الرابطة التى تجمع بين أبنائه. وهى الرابطة التى تستمد وجودها ومشروعيتها من التراث المشترك. وقد سبق أن نبه إلى ذلك مفكرو القرن التاسع عشر، ولكن كانوا يصدرون فى دعوتهم عن اعتبارات ومبادئ أخرى. إن كل مجتمع يضحى بهويته وبتراثه المميز يتحول حتماً إلى كم من الأفراد القلقين المضطربين، يمكن أن يكونوا – عند الأزمة – كالقشة فى مهب الريح لا يصمدون ولا يستشعرون انتماءاً لكيان أكبر من ذواتهم الفردية تعلو مصلحته على مصالحهم الخاصة.

فالمجتمع إذن فى حاجة ماسة إلى تراث مشترك يستمد منه قوته، خاصة فى مواجهة الأزمات التى تهدد وجوده. كذلك يحتاج كل تراث إلى مجتمع يحافظ عليه ويرعاه. وتقوم على رعاية كل تراث دائرة تراث معينة، هى مجموع الأشخاص الذين يحملون هذا التراث ويتداولونه آخذين إياه عن جيل سابق موصلينه إلى جيل لاحق.

بقى أمامنا وقد اتفقنا على الأسس العامة حول موضوع الموازنة الصحية بين الارتباط بالتراث والحاجة إلى التقدم، أن نصل إلى بؤرة الاهتمام فى دراستنا، فنفحص مستقبل هذا التراث فى البيئة الصناعية.

---

(٢٢) سنعود فيما بعد إلى مناقشة دور المبادرات الفردية فى تجديد التراث أو حفز الناس إلى مزيد من التشبث به فى فقرة تالية من هذا الفصل.

(٢٣) يمكن أن نذكر فى هذا الصدد دور المخابرات المركزية الأمريكية الذى تلعبه فى تخريب كثير من المنظمات الشبابية والعلمية والثقافية فى كثير من بلاد العالم، كجزء من سياسة تخريب الرصيد البشرى الأخلاق لشعوب العالم الثالث على وجه الخصوص.

وسوف تضع هذه المناقشة لنتائج أحدث الدراسات العلمية حول هذا الموضوع تلك القضية العامة على محك الاختبار . فنرى أولا هل يقضى التصنيع على التراث الشعبى ، أم يدفع إلى مزيد من التشبث به ، أم يرفض بعضه – فيتغير – ويحث على التمسك بالبعض الآخر . ثم نحاول أن نتأمل ديناميات تغير التراث الشعبى فى ظل المجتمع الصناعى ، واضعين نصب أعيننا دائماً ظروفنا المحلية قدر الإمكان ، مشيرين إلى احتياجات البحث الفولكلورى فيه حول هذه النقطة بالذات .

# التراث الشعبى فى المجتمع الصناعى
## مشكلات وتحديات

أوضحت أكثر من دراسة من دراسات الفولكلور أنه من الخطأ الزعم بأن التصنيع يقضى على مختلف عناصر التراث الشعبى أو يحطمها إلى غير عودة . فإذا كنا نسلم بأن حاجة الإنسان إلى الاجتماع وإيمانه بالتراث تمثل ركائز أساسية فى النفس البشرية ، فإن عملية التصنيع نفسها – كما أثبتت خبرة البلاد الأوربية – تخضع لهذين العنصرين ، وتتشكل بهما .

وتلك نتيجة خطيرة ولا شك ، ليس فقط لأنها تأتى على خلاف الرأى الشائع من أن التصنيع يأتى على كل قديم ويحطمه ، وإنما لأنها كذلك « تخضع » هذا « المارد الرهيب » : التصنيع لعوامل واعتبارات أقوى وأبعد تأثيراً على الحياة الإنسانية .

ومن أطرف وأهم موضوعات دراسة الفولكلور المعاصر تعقب ما يطرأ على أشكال عناصر التراث الشعبى من تغير نتيجة التصنيع . فقد انقضى الوقت الذى كان الناس يلعنون فيه الصناعة والآلات ، ويرونها شراً مستطيراً على صناعاتهم الحرفية وعلى أساليب حياتهم التقليدية .

وإذا كنا نسلم بأن التصنيع لا يقضى على عناصر التراث الموجودة أو يمحوها ، فهو بالتأكيد لا يتركها على حالها دون تغيير . وإنما هى تتعرض لعملية تغير فى الشكل وفى المضمون . وهدفنا أن نتتبع هذه التغيرات ، ونلقى الضوء على احتمالاتها المقبلة فى بلادنا من واقع ما شهدته البلاد التى سبقتنا فى مضمار التصنيع .

ونود أن نلفت النظر منذ البداية إلى حقيقة أساسية تتصل بمنهج الدراسة وتكنيك الملاحظة . ذلك أننا لا نهتم فى مثل هذه الدراسات بالوقوف على درجة التصنيع فى مجتمع محلى فحسب ، وهى حقيقة يمكن تحديدها تحديداً إحصائياً دقيقاً على أساس عدد المنشآت الصناعية وحجمها فى الآن معاً . وإنما نحن نهتم إلى جانب ذلك بنتيجة هامة أو ظاهرة مصاحبة من ظواهر التصنيع هى ما يطرأ على ذلك

المجتمع المحلى – موضع الدراسة – من تغير سكانى ، ناشئ عن تيارات الهجرة منه أو إليه . وهى ظاهرة تستأثر باهتمام دارس الفولكلور بوجه خاص . ذلك أن هذه العناصر البشرية الوافدة تمثل – إلى جانب المنشآت الصناعية الوافدة أيضًا – ثقافة وافدة . ( يمكن أن تكون ثقافة فرعية ، وليست بالضرورة ثقافة مغايرة تمامًا ) . وتمارس تلك العناصر الثقافية تأثيراً بعيد المدى على العناصر الثقافية القائمة فى اتجاهين اثنين كما سنرى بالتفصيل فيما بعد . فقد تحفز أبناء المجتمع المحلى الأصليين على التمسك الشديد بتراثهم التقليدى[٢٤] ، وقد تحلمهم حملا على التخلى عن كثير من عناصر هذا التراث ، أو على الأقل تغيير الكثير من أشكاله بحيث يصل إلى ما يقرب من التغير الكامل .

وإن لم نعدم بعض الشواهد التى أدى فيها وفود موجات عمالية ضخمة على أحد المجتمعات المحلية فى إثر موجة تصنيعية إلى إفقاد أبناء المجتمع الأصلى الإحساس بهويتهم الثقافية . وباتوا يلاحظون عادات الوافدين الجدد واحتفالاتهم « من الخارج » ، دون انفعال ، دون ميل إليها يصل إلى درجة المشاركة الفعلية فيها ، ودون نفور منها يصل إلى درجة التصدى لها ومقاومتها . وسنعود فيما بعد إلى مشكلة فقدان الوعى ، وعدم إحساس أبناء المجتمع المحلى بهويتهم كإحدى نتائج حركة التصنيع الواسعة النطاق .

ويمكننا أن نفيد من هذه الملاحظات فى توجيه بعض الدراسات لتتبع ما طرأ على التراث الشعبى للمجتمعات المحلية التى استقبلت مهجرين من منطقة القنال فى أعقاب نكسة ١٩٦٧ . فهذه التجربة البشرية الفريدة يمكن أن تقودنا إلى اختبار كثير من هذه الملاحظات – التى استقيناها من بيئات أجنبية – على واقعنا المحلى ، فيزيد رؤيتنا لأنفسنا وضوحًا ، ويثرى المعرفة الإنسانية على المستوى العالمى[٢٥] .

---

( ٢٤ ) وقد ظهرت هذه الحقيقة بصورة واضحة فى دراستنا لقرية غرب أسوان النوبية فى شهر مارس ١٩٧٣ . فإقبال آلاف من أبناء القرية على الاستفادة من فرص العمل التى خلقتها النهضة الصناعية بمنطقة أسوان بسبب السد العالى والمشروعات الصناعية والعمرانية التى ملأت المنطقة ، وبالتالى اختلاطهم بالمدينة وسكانها بدرجة أكبر ؛ قد خلق لدى أبناء القرية الذين يتمتعون بدرجة عالية من الوعى بهويتهم الثقافية المتميزة ، إلى مزيد من التشبث بتراثهم وبكل ما يدعم هذه الهوية ويؤكدها . فهم باختصار يريدون أن ينقلوا التقدم إليهم . وهم يختارون من هذا التقدم ما يناسب ظروفهم الثقافية المحلية ولا يتعدى على خصوصيتهم . ويرفضون بإصرار كل ما من شأنه تعميق درجة الامتزاج – خاصة اللغوى والسلالى – بينهم وبين أبناء الوادى .

تحت الطبع دراسة أولية بنتائج الرحلة العلمية التى قام بها قسم الاجتماع بجامعة القاهرة – بإشراف كاتب هذه السطور – إلى القرية المذكورة . وستنشر ضمن سلسلة بحوث كلية الآداب بجامعة القاهرة .

( ٢٥ ) اهتم قسم الاجتماع بجامعة القاهرة بمشكلة المهجرين . ودرس بالفعل ظروف مجموعة منهم ممن يقيمون فى دائرة محافظة الفيوم . وقد نشرت الكلية دراسة بنتائج هذا البحث ، لم تتعرض للأسف لتغطية هذا البعد الذى نتحدث عنه .

انظر : دراسة المهجرين بمحافظة الفيوم ، سلسلة بحوث كلية الآداب بجامعة القاهرة ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

وإذا كنا نتفق على أنه يحدث أثناء عملية التصنيع أن تتغير بعض عناصر التراث الشعبي ، أو تظهر بعض العناصر الثقافية الشعبية الجديدة تماماً ، فإننا يجب مع ذلك أن نربط هذا التغير أو التجديد بالعوامل التالية ربطاً مباشراً :

١ ــ كثافة هذا التصنيع ، أو تطوره فى المجتمع المحلى المدروس .

٢ ــ طبيعة الصناعة القائمة .

ويجب أن نسعى فى دراستنا إلى الخروج بقواعد وأسس عامة تحكم هذه التطورات التى تطرأ على الثقافة الشعبية فى المجتمع الآخذ بالتصنيع . ويفيدنا كثيراً أن نستعرض معاً أهم تلك النتائج التى انتهت إليها الدراسات الأوربية حول هذا الموضوع (٢٦) .

## ١ ــ عمر الصناعة والوعى بالهوية :

من الملاحظ أولا أن الصناعة الجديدة ــ ومن باب أولى الصناعة الراسخة فى المنطقة ــ تمارس تأثيراً بالغ القوة على وعى أبناء المجتمع المحلى ، وعلى سلوك الجماعات الاجتماعية المختلفة الداخلة فى تكوينه .

فيمكن أن نتصور بيئة صناعية ذات صناعات تقليدية ــ كالمحلة الكبرى ــ يستمد أبناؤها

---

( ٢٦ ) من أهم هذه الدراسات تلك التى أجراها هيربرت شفيدت . وقد نشر عنها تقريراً أوليا فى المقال الذى قدمه للمؤتمر الذى عقد فى أواخر أبريل ١٩٦٦ بجامعة توبنجن بألمانيا الغربية حول موضوع : « الحياة الشعبية المعاصرة » .

منها :

وقد ناقش هذا المؤتمر دراسات عديدة عن موضوعات بالغة الحيوية فى مشكلات علم الفولكلور نذكر اليوم منها :

ــ المنهج التاريخى والدراسات المعاصرة فى علم الفولكلور .

ــ الموضة والتراث .

ــ التصنيع والعادات الشعبية .

ــ الفنون الشعبية فى العادات الدورية .

ــ حول « الفولكلوريزم » ( أو النزعة الشعبية المتطرفة ) .

ــ فولكلور المدينة الكبيرة .

ــ مشكلات تكيف العمال الأجانب فى البلاد الأوربية وغيرها من الموضوعات . وقد نشرت كل تلك الدراسات فى كتاب صدر عن معهد الفولكلور بجامعة توبنجن :

Populus Revisus, (14), Volksleben, Beitrage zur Erforschung der Gegenwart, Tubinger Vereinigung für Volkskunde, Tubingen, 1966.

وقد نشر تقرير شفيدت المذكور فى هذا الكتاب ص ص ٢٩ – ٤٢ .

وعيهم بهويتهم واعتزازهم بعملهم وبحياتهم من سمعة صناعة الغزل والنسيج ، ومن الدور الذى تلعبه هذه الصناعة فى الاقتصاد المصرى ، وسمعة الخيوط والمنسوجات القطنية التى تنتجها هذه الصناعة . وفى بعض الأحيان يمكن أن يوحّد أبناء هذا المجتمع الصناعى بين السلعة التى ينتجونها وبين سمعة بلادهم ، أو يعتبرونها رمزاً لبلادهم فى الخارج ، كما هو الحال مثلا لعمال شركة مرسيدس لصناعة السيارات فى ألمانيا ، أو عمال شركة فولكس فاجن . ثم يمكن أن يحدث — وهنا صلب مشكلتنا — أن تطرأ على هذه البيئة الصناعية التقليدية المعتزة بنفسها والتى تعتبر نفسها رمزاً للوطن كله وفخراً له صناعة جديدة ذات طبيعة عالمية . أى أنها تختلف عن الصناعة الأولى من عدة نواح : فهى ليست رمزاً لهذا المجتمع ، وإنما هى أصلاً صناعة جديدة وافدة على هذا المجتمع . ثم هى لا تعتمد أساسًا على خامات محلية أساسًا . وهى كذلك لا تسوّق السلعة التى تنتجها فى داخل البلاد فحسب ، وإنما فى الداخل وفى مختلف أنحاء العالم على السواء .

هنا نكون بصدد طراز جديد من الناس ، تدخل إلى هذا المجتمع المحلى الذى سبق أن وصفناه فئة لا توحّد هويتها بالمجتمع الكبير ، ولا تعتبر نفسها مدينة فى خاماتها ولا فى تسويقها لهذا المجتمع . ولكنها تدرك — بنسبة صحيحة أو مبالغ فيها — الطبيعة العالمية للسلعة التى تنتجها ولتسويقها أيضًا . . . إلخ . إذا كنا قد شبهنا الصناعة التقليدية الأولى بصناعة الغزل والنسيج فى مصر ( وصناعة سيارات المرسيدس أو الفولكس فاجن فى ألمانيا ) ، فإننا يمكن أن نضرب مثلا للصناعة العالمية الجديدة بصناعة السيارات فى مصر ( عندما تدخل على بيئة تسيطر عليها الصناعات الكبيرة التقليدية ) ، وصناعة الآلات الحاسبة الإلكترونية فى ألمانيا مثلا .

النتيجة التى يمكن أن يؤدى إليها هذا الموضع هو مزيد من تمسك أبناء الصناعة القديمة التقليدية بمجتمعهم وبالتالى بتراث هذا المجتمع ، وخاصة العناصر الشعبية التى تؤكد لهم أمام أنفسهم هذه الهوية التى يعتزون بها . وعلى الناحية الأخرى مزيد من التباعد من جانب أبناء الصناعة الجديدة ذات الطبيعة العالمية عن التوحد مع هذا المجتمع وبالتالى عن تراثه ، وبصفة أخص عن الجانب الشعبى فى هذا التراث .

وهذا الموقف الذى صورناه ليس خياليًّا أو افتراضيًّا ، ولا هو من تصور الباحث ، وإنما هو تصوير لموقف حقيقى تناولته بالدراسة والتحليل إحدى الدراسات الأوربية المعاصرة فى علم الفولكلور . وقد أجريت على مدينة ألمانية غربية ( فى عام ١٩٦٦ ) كانت تشتهر — وما زالت — بأنها مقر المصنع الرئيسى لصناعة السيارات . ثم طرأت على تلك المدينة صناعة جديدة ذات طبيعة عالمية لا ترتبط بالبيئة الألمانية التقليدية لا فى موادها الخام ولا فى تسويقها هى صناعة الآلات الحاسبة الإلكترونية IBM. وكانت النتيجة هى مزيد من اقتراب أبناء الصناعة الأولى من التراث الشعبى وحرصهم على إحيائه والتشبث به وابتعاد أبناء الصناعة الجديدة عن هذا التراث نفسه .

لذلك يمكن لهذا المثال أن يدلنا بوضوح على الأهمية الكبرى للسؤال الهام : ما هو عمر الصناعة فى المجتمع المحلى الذى ندرسه ؟ لأن عمر الصناعة وطبيعتها يؤثر – كما رأينا – أقوى التأثير على وعى أبناء المجتمع المحلى بهويتهم ، وعلى سلوك الجماعات الاجتماعية المختلفة الداخلة فى تكوين هذا المجتمع المحلى(٢٧) .

## ٢ – مضمون العادة الشعبية فى شكل جديد :

هناك بعض المجتمعات التى كانت تعرف عادة شعبية تمارس على نطاق واسع عند الاحتفال بتعميد الطفل الجديد . إذ كان أصدقاء الأب – الذين تنتظمهم جماعة عمر معينة – يحتفلون بهذه المناسبة ( فى الماضى ) بإطلاق أعيرة نارية من مدساتهم أو بنادقهم . وكان الأب يدعوهم كرد لهذا الاحتفال إلى مشروب يتناولونه جميعًا فى أعقاب الاحتفال(٢٨) .

وقد تغير شكل هذه العادة اليوم فأصبح الناس – خاصة بعد تحريم إنتاج واستخدام الأسلحة فى ألمانيا منذ سنة ١٩٥٤ – يحدثون نفس الأصوات العالية فى نفس المناسبة بواسطة فرقعة بالونات مليئة بالغاز . ويعلقونها على السور الحديدى الخارجى للمنزل ، ثم يفجرونها بواسطة عامود خشبى طويل مشتعل يقربونه إلى البالونة المعلقة المليئة بالغاز فتنفجر محدثة نفس الدوى الذى تحدثه الطلقة النارية من المسدس أو البندقية(٢٩) .

ومن اللافت للنظر أن المجتمعات المحلية التى ما زالت هذه الممارسة حية فيها ليست بيئات ريفية ، وإنما بيئات صناعية مضى على توطن الصناعة فيها وقت بعيد .

وهناك عديد من الأمثلة التى لا يتسع المقام لعرض المزيد منها ، والتى تشير جميعًا إلى نفس الظاهرة وتؤيد وجودها . وهى بقاء الممارسة ، سواء بنفس شكلها القديم أو بشكل جديد معدل ، فى بيئات صناعية فى الوقت الذى تكون قد اختفت فيه منذ أمد بعيد من البيئات الريفية المحيطة(٣٠) .

---

( ٢٧ ) See, Herbert Schwedt, *op, cit.*, pp. 31-33.

( ٢٨ ) يعرف المعتقد الشعبى الضوضاء ( ومنها دق الهون فى الاحتفال بالسبوع ، وإطلاق الأعيرة النارية فى الأفراح ، والزغاريد فى الاحتفالات المختلفة . . . إلخ ) كوسيلة لإبعاد الأرواح الشريرة فى مثل هذه المناسبات الهامة .

( ٢٩ ) H. Schwedt, *op. cit.*, pp. 32-33.

وهناك عدا هذا أمثلة لا تكاد تقع تحت حصر تغير شكلها وظل مضمونها على حاله ، سواء فى مجتمعنا أو فى مجتمعات أجنبية . ولكننا أمسكنا عن ذكرها على أساس أننا نحاول أن نتتبع فقط تلك التغيرات فى الشكل الناتجة عن الحياة فى بيئة حضرية صناعية . وليس محاولة تتبع كافة التغيرات التى تطرأ على شكل العادات الشعبية لأى سبب كان .

( ٣٠ ) انظر المرجع السابق ، نفس الصفحات .

### ٣ ــ الهجرات الوافدة في أعقاب التصنيع :

وفى مقابل هذه الأمثلة الواضحة توجد أمثلة أخرى عديدة على نفس الدرجة من وضوح الدلالة تؤكد أن الهجرات الوافدة الواسعة النطاق ــ التى جاءت فى أعقاب التصنيع ــ قد أدت إلى أن أصبح أبناء المجتمع الأصلى أقلية وسط الجماعات الجديدة الوافدة من أقاليم عديدة خارجية . ففى مثل هذه المجتمعات المحلية حدث تشوه كامل فى التراث الشعبى التقليدى أدى إلى اختفاء غالبية الممارسات الشعبية التى كانت موضع دراسة الباحث فى تلك المناطق :

ولذلك نؤكد فى مقابل الملاحظة السابقة ملاحظة أخرى ذات دلالة هامة هى أن التصنيع ــ ومايعقبه من عمليات هجرة وتعاقب سكانى ــ يؤدى إلى اختفاء وتدهور كثير من عناصر التراث الشعبى . وهو ما سنحاول أن نبحث له عن تفسير فى سياق هذه الدراسة .

ومن المؤكد أن اختلاف هذه المجتمعات فى الاستجابة للتصنيع (من حيث علاقة أبنائها بالتراث) ليس من قبيل المصادفات ، وأن هناك عوامل مسئولة عن هذا الوضع علينا أن نتبينها ونضع تحتها خطوطاً بارزة .

ولعل أول هذه العوامل وأهمها وأكثرها وضوحاً للعيان حجم التحركات السكانية التى تحدث فى المجتمع المحلى بعد التصنيع واتجاهاتها . فقد أثبتت دراسات مختلفة أن الهجرات الوافدة إلى المجتمع يمكن استيعابها وهضمها إلى حد معين . ولكنها إذا زادت على الحد ( فى الدراسات التى أجريت بلغ هذا الحد الذى أمكن استيعابه حوالى ٥ ــ ١٥٪ ) ، فإن شبكة العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع المحلى تعجز عن التعامل مع هذه الكتل الجديدة وتنهار ، متخلية بذلك عن طابعها التقليدى الموروث ، ومتحولة إلى أشكال مهجنة ( من التراث القديم وتراث الجماعات الوافدة ) ، أو إلى أشكال جديدة تماماً تحت ضغط مقتضيات الحياة الجديدة .

كما لعبت دوراً على نفس الدرجة من الأهمية سرعة وفود تلك الهجرات البشرية . فقد اتضح أن الهجرات التى تفد ببطء وعلى مدى زمنى طويل ــ حتى وإن بلغت نسبتها فى نهاية الأمر حداً كبيراً ــ يمكن هضمها واستيعابها داخل شبكة العلاقات التقليدية . أما الهجرات الفجائية أو العنيفة فإنها تمارس تأثيراً « ضاراً » على تلك العلاقات التقليدية فى المجتمع المحلى الأصلى [٣١] .

---

( ٣١ ) المرجع السابق ص ٣٣ .

## ٤ ــ مكانة المجتمع المحلى قبل التصنيع وأثر ذلك على موقفه من التراث بعد التصنيع :

ثم هناك إلى جانب هذا العامل اعتبار أساسى آخر مسئول عن بقاء الممارسات القديمة أو تعديلها أو تغييرها كلية . ويشير شفيدت schwedt إلى دراسة أجراها على ثلاث قرى ( قرى صناعية إن شئنا الدقة ) تتشابه فى كل الظروف الأساسية : من حيث نموها التاريخى ، والأدوار التى كانت تلعبها فى العصور التاريخية المختلفة ، ومن حيث نموها السكانى ، وظروفها الجغرافية ( حيث تقع جميعها فى دائرة منطقة محدودة متجاورة ) ، وأخيراً من حيث درجة التصنيع التى وصلت إليها ، وطبيعة الصناعات المنتشرة فيها . . إلخ .

ولكن برغم هذا التشابه الوثيق ، فإن إحدى القرى الثلاث تختلف عن شقيقتيها من ناحية هامة وهى حرصها على العادات الشعبية (خاصة الجوانب الاحتفالية منها)(٣٢) . وهو حرص أضفى عليها طابعاً متميزاً ليس بين هذه القرى الثلاث فحسب ، ولكن بين سائر قرى الإقليم كله . وكان المتوقع ــ فى ضوء الاعتبارات السابقة ــ أن تتشابه مع القريتين الأخريين سواء فى هجر العادات والتراث التقليدى ، أو فى الحرص عليه وتنميته فما هى العوامل المسئولة عن ذلك : التى جعلت هذه القرية تتشبث بتراثها التقليدى برغم ما بلغته من تصنيع .

لقد وجد شفيدت الإجابة على هذا التساؤل فى الحقيقة التى مؤداها أن القرية المذكورة تنفرد عن القريتين المشابهتين لها ، وعن كثير من قرى المنطقة بأن كان يقام بها سوق سنوى تقليدى واسع النطاق متعدد الأغراض(٣٣) . واللافت للنظر أن هذا السوق ــ كما قد نتوقع ــ فقد اليوم وظيفته الرئيسية ، وهى الوظيفة الاقتصادية الحقيقية . وتحول بالنسبة لأهل القرية إلى العيد السنوى الرئيسى . والعامل الحاسم فى تمسك أهل القرية بهذه المناسبة وتفخيمها والإعلاء من شأنها والاحتفاء بها يرجع إلى درجة الوعى المرتفعة بالهوية التى تميز أبناء القرى التى كانت مراكز للأسواق فى الماضى . فهم قد اعتادوا أن يكونوا ــ لفترة بضعة أيام كل عام ــ مركزاً لاهتمام أبناء المنطقة جميعاً . ولكنهم لم يعودوا بعد قادرين على الاعتماد فى تحقيق ذلك على الوظيفة الاقتصادية للسوق ، خاصة وأن ظروف الإنتاج الكبير فى المجتمع المعاصر المتقدم قد خلقت وحدة فى السلع . فالسلعة التى تشتريها فى أقصى الدولة هى نفس السلعة ــ من حيث مواصفاتها وسعرها ــ التى تستطيع أن تشتريها فى أدنى الدولة . وإذا كان الفرد يحتاج إلى سلعة ذات مواصفات خاصة ( سيارة ذات مواصفات خاصة ، أو جهاز راديو أو تليفزيون معقد ذا مواصفات خاصة . . إلخ فإنه لن يلتمسه فى سوق قرية قديمة ، وإنما سوف يبحث عنه ،

---

( ٣٢ ) انظر شفيدت ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

( ٣٣ ) يشبه إلى حد ما المولد عندنا ، أى أنه مهرجان اقتصادى ثقافى اجتماعى ، حيث تعقد صفقات تجارية وتقام حفلات راقصة ومهرجانات ، وحفلات استعراضية ، وتقام الملاهى والمنشآت الترويحية المختلفة ، وتعقد الزيجات . . . إلخ .

وسوف يجده فى متاجر أقرب مدينة كبيرة . فهذا الحرص على التراث ، وعلى البقاء محوراً لاهتمام أبناء المنطقة ، هو إذن نتيجة مباشرة لكون هذه القرية مركزاً تجارياً ومقراً لسوق فى الماضى . لذلك اتجه أبناء القرية إلى تحويل تلك المناسبة إلى مهرجان اجتماعى ثقافى ترويحى فى نفس الوقت .

والملاحظ دائماً أن هذه الحقيقة لا تقف هكذا وحدها فى حياة الناس ، وإنما يترتب عليها بدورها ممارسات واهتمامات ، وتصرفات أخرى كثيرة تسير كلها فى النهاية على درب واحد هو الاحتفاء بالتراث والحرص على التقاليد الموروثة . حتى ولوكان ذلك من باب التفكه والتندر والترويح ، وليس من قبيل الجد دائماً . ونلمس هذا فى تزيين البيوت ، والاحتفاء بقطع الأثاث المنزلى القديمة ، والحرص على ارتداء الملابس الشعبية القديمة فى المناسبات ، والاعتناء بصنعها وخاصة الجانب الاحتفالى فيها ، وإخراج مناسبات الاحتفالات الدورية : كالأعياد ، واحتفالات الزواج ، والميلاد ، والتعميد ، والتسمية .. إلخ بكل ما يمكن من رتوش التراث ووسائل التزويق الممكنة .

الشىء الذى نود أن نؤكده أن هذه الوظيفة المركزية التى كانت للقرية فى الماضى هى المسؤول الأول عما يتمتع به أبناؤها من وعى بمكانهم وبقريتهم وبخصوصية هذا المكان وهذه القرية ، وحياتها العامة . فهذا الوعى القوى بالانتماء إلى مكان معين ، والاعتزاز بهذا المكان شرط هام من شروط تمسك أهل منطقة معينة بتراث بلدهم . وهو أمر لا يمكن التقليل من شأنه . وهذا المثل الذى سقناه ليس سوى واحد من أمثلة عديدة تؤكد لنا العلاقة العلية بين الوظائف المركزية لمكان معين واحتفاء هذا المكان بتراثه التقليدى برغم كل ما يطرأ عليه من تصنيع ما يصيبه من تغيرات شتى .

والملاحظ — على الناحية الأخرى — أن ممارسة كثير من العادات والاحتفالات الشعبية تتطلب فى أغلب الأحيان شروطاً مادية موضوعية عديدة : إذ يصعب أن نتوقع الاحتفال بمولد ولى احتفالا كبيراً مستمراً فى بيئة فقيرة أو ذات مواصلات شاقة مرهقة عسيرة ، ودون وجود تنظيم صوفى على درجة معينة من الإحكام يسمح بتكتيل الجهود لهذا الاحتفال ، ودرجة معينة من الوعى العام والانفتاح على المجتمع الكبير لتوفير ما يصاحب مثل هذا الاحتفال من مستلزمات الترفيه والإعاشة[٣٤] . فالقرى الصغيرة التى لا تتوفر لها مثل هذه الظروف تعتمد فى ذلك على القرى الكبيرة المجاورة[٣٥] .

---

( ٣٤ ) حيث كانت كثير من هذه الموالد فى الماضى مهرجانا احتفاليا ضخماً يضم المطاعم ، والمغانى ، والمراقص ، وألعاب الحواة ، بل وبائعات الهوى ! !

( ٣٥ ) تؤيد ذلك ملاحظاتنا على مظاهر تكريم الأولياء فى قرية غرب أسوان أثناء الدراسة المشار إليها سابقاً . فقرية غرب أسوان ذات التكوين السلالى المتكامل ، والإمكانيات المحدودة ( فى الماضى ) لاتعرف سوى قلة من الأولياء الذين لا يلقون كثيراً من مظاهر التكريم الاحتفالية ( كالموالد الضخمة ، والنذور الكبيرة القيمة . . . إلخ ) ويستأثر بهذا ولى شهيد يوجد ضريحة فى القرية المجاورة «الكوبانية» ذات التكوين السلالى الأقل تجانسا ( حيث يعيش فيها نوبيون ، وصعايدة ، وفئات أخرى ) ، والأكثر موازدا ( حيث كانت تتعدد فى الماضى حرف الناس إذ يلعب صيد السمك فيها دوراً أساسيا على خلاف ما نجده فى قرية غرب أسوان ) . . . . إلخ .

ليست هذه الأمثلة سوى قليل من كثير يمكن الاستطراد فيها إلى حد بعيد ، ولكنا أمسكنا لضيق المقام . وكلها توضح أهمية المركزية فى احتفاظ أبناء المنطقة بهويتهم ، وبالتالى حرصهم على تراثهم . ويشير شفيدت إلى مثال آخر بعيد الدلالة مؤداه أن بعض الاحتفالات بالأعياد الدورية ( كبداية العام ، أو نهاية جنى المحصول . . . إلخ ) لا يمكن فى بعض الأحيان ممارستها على الوجه الأكمل إذا كان عدد سكان القرية يقل عن حد معين . ولذلك ينضمون فى مثل هذه المناسبات إلى أبناء القرى الأكبر المجاورة ( التى تتوفر فيها مثلا قاعات واسعة للرقص وتناول المشروبات . . إلخ ) . وبمرور الزمن يتكون لدى أبناء تلك القرى الكبيرة — أو المركزية — وعى زائد بهويتهم الثقافية يظل مصاحباً لهم برغم تغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية(٣٦) .

## ٥ — الوعى بالهوية الثقافية عامل معوق للتقدم ؟

وتشير بعض الدراسات الفولكلورية الحديثة ، خاصة تلك التى أجراها دارسو الاجتماع الريفى فى بعض البلاد الأوربية ، على دخول الأدوات الزراعية الحديثة وانتشارها فى البيئات الريفية إلى ملاحظة هامة . فإذا كانت درجة الوعى المرتفع بالهوية الثقافية يؤدى فى كثير من الحالات إلى التشبث بالتقدم ، والحرص على أن تكون قريتهم أفضل القرى وأحسنها وأسبقها جميعاً إلى الأخذ بأسباب التقدم(٣٧) ، فإن هناك — كما نتوقع — حالات أخرى يؤدى فيها هذا التشبث بالتراث إلى نوع من التحجر العقلى فى مواجهة الإنجازات الحضارية الجديدة . وقد كانت الدراسات المذكورة تدرس سرعة انتشار الأدوات الزراعية الآلية الحديثة فى بعض البيئات الزراعية أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن . فكان وعى أبناء بعض القرى بتراثهم وحرصهم عليه يدفعهم إلى مقاومة كل تجديد ، حتى واو كان فى صالحهم ، وحتى لوكان عائده واضحاً سهلا للعيان(٣٨) . ويعرف الإرشاد الزراعى كثيراً من الأساليب الفعالة

---

(٣٦) انظر ، شفيدت ، المرجع السابق ، صفحتى ٣٤ — ٣٥ . وقد اهتم الجغرافى الألمانى أرنست نيف بمشكلة الأماكن المركزية ، وأبرز بعض سماتها الثقافية المميزة . فأوضح أن بعض الأشكال الثقافية تظل باقية كرواسب حتى أن تتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى خلقتها . ويقول نيف فى هذا الصدد : « فإذا تغير هذا العنصر أو ذاك من العناصر الهامة فى البناء الاجتماعى تغيراً سريعاً مفاجئاً ، فإن المنطقة تظل — مع ذلك — محتفظة فى كثير من الأحيان بالعناصر الثقافية إلى مدى زمنى أبعد من عمر الجماعات الاجتماعية التى خلقتها . ولذلك تحتفظ كل منطقة ثقافية بثروة ضخمة من الأشكال الثقافية الموروثة التى تمارس تأثيرها على الظروف الراهنة »

See, Ernst Neef, "Das Probiem der zentralen Orte", in : Petermanns Geographischen. Mitteilungen, Bd. 94, p. 7.

(٣٧) وخير مثال على ذلك قرية غرب أسوان التى توجد فيها علاقة طردية عالية بين ارتفاع درجة الوعى بالهوية الثقافية والحرص على التقدم . قارن دراستنا عن هذه القرية . تحت الطبع .

(٣٨) انظر على سبيل المثال : إفريت روجرز ، الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر ، ترجمة سامى ناشد ، عالم الكتب ، القاهرة ، بدون تاريخ .

فى مواجهة هذه الظروف ، وهى مشكلات تعانى منها اليوم كثير من البلاد النامية ، ونحن منها . وإن كانت — للإنصاف — أكثر حدة وتعقيداً فى بلاد أخرى غيرنا ، خاصة حيث يدخل النسق الدينى السائد كعامل فى تدعيم المقاومة لهذا الجديد ، أو حتى يلعب دوراً رئيسياً فى النهى عن الأخذ بالجديد ، والتمسك بالقديم . وهو وضع نحن من حسن الحظ بعيدين عنه ، إذ يمكن للفكر الجديد المتطور أن يجد لنفسه سنداً من الدين ، لو أحسن فهم هذا الدين ، وخلصه مما علق به من شوائب ، هى نفسها غريبة عن هذا الدين .

## ٦ — قبول العناصر الجديدة :

ويقودنا هذا الموضوع إلى إثارة نقطة هامة نعتقد أننا بحاجة إلى التركيز عليها فى بحوثنا المستقبلة سواء فى إطار الدراسات الاجتماعية الريفية ، أو الفولكلورية ، أو دراسات الاتصال أو غيرها من الدراسات التى تأخذ فى اعتبارها تقبل الريفيين للجديد أورفضهم له . وقد اهتم دارسوا الأنثروبولوجيا الأوربيون والأمريكيون بتحليل عمليات قبول العناصر الثقافية الجديدة ، أو رفضها . وديناميات كل موقف من الموقفين[٣٩] . كل ما نحرص عليه بالنسبة للدراسات التى نأمل أن تجرى على مثل هذه الموضوعات فى بلادنا وعلى فلاحينا أن تأخذ فى اعتبارها دائماً البعد السيكو — سوسيولوجى الفولكلورى . فترتبط قبول بعض العناصر الثقافية الجديدة أو ، رفضها بالموقف العام لأبناء ذلك المجتمع من التراث ، وعلاقاتهم النفسية ، وما يغلف ذلك كله من ظروف وملابسات اقتصادية اجتماعية هى الإطار والخلفية لهذا الموقف . وهى متطلبات نعترف بأنها ليست يسيرة ، خاصة حيث لا تبدو العلاقة بين بعض المواقف والاتجاهات الثقافية والعوامل الاقتصادية الاجتماعية المسئولة عنها بشكل واضح مباشر يمكن للباحث أن يضع يده عليه بسهولة . وذلك مثلا عندما تختفى الظروف الاقتصادية التى أملت موقفاً ثقافياً معيناً ، ثم ظل أبناء المجتمع على تشبثهم بذلك العنصر الثقافى برغم تغير الأساس الاقتصادى الذى فرضته منذ أمد بعيد .

## ٧ — دور الأفراد فى عمليات التغيير الثقافى :

لعل الموضوع السابق ينقلنا بالضرورة إلى أهمية الإشارة — ولو من بعيد — إلى دور « الأفراد ذوى المبادرة » أو « القادة المحليين » ، أو « المجددين » ، أو « المؤثرين » . . . إلخ تلك الأسماء التى تنسحب كلها على اختلاف تفاصيلها على تلك الطائفة من الأفراد الذين يلعبون دوراً بارزاً — وأحياناً حاسماً — فى التغيير الثقافى ، سواء فى اتجاه مزيد من الحفاظ على الهوية الثقافية . أو فى اتجاه مزيد من الانفتاح

(٣٩) انظر مواد : قبول ، ونمط الرفض ، والمقاومة الثقافية فى قاموس مصطلحات الأثنولوجيا والفولكلور الذى سبقت الإشارة إليه . وكذلك الفصلين الرابع والعاشر من كتاب روجرز : الأفكار المستحدثة وكيف تنتشر ، الذى أشرنا إليه فى الحاشية السابقة .

على المجتمع الكبير ، والمصالحة بين التراث المحلى وتراث المجتمع الكبير المتغير .

وتطالعنا الدراسات الفولكلورية والأنثروبولوجية ودراسات الاتصال بأوصاف للدور الذى يؤديه هؤلاء الأفراد تنطوى على غير قليل من المبالغة . فلا شك أن اللجوء إلى التفسير بدور أفراد رواد أو ذوى مبادرات خاصة يقدم لكثير من الدارسين طريقاً سهلا لتفسير التغير الواسع — وكذلك عدم التغير — الذى قد يلحظه على ثقافة مجتمع معين ، ولا يستطيع تفسيره بشكل مباشر من واقع ظروف الموقف الذى يدرسه . ولكن برغم أننا ندين مثل هذه المبالغات فى تقدير دور أولئك الأفراد ، إلا أننا نؤكد أنها تلعب دوراً معيناً ، وأن علينا أن نقدر حدوده تقديراً موضوعياً بعيداً عن المبالغة سواء فى تضخيمه أوفى التقليل من شأنه(٤٠) .

ومن أبرز أنواع تلك القيادات المحلية المؤثرة التى استأثرت بالدراسة الفولكلورية فى الخارج : مدرسو التعليم العام ، ورجال الدين. وهما — من بين فئات أخرى — من أهم القيادات المحلية التى يجب أن تستأثر باهتمامنا فى دراسة تغير التراث الثقافى فى مجتمعنا . ولن يمكننا الوصول إلى تعميمات مقبولة إلا استناداً إلى كثير من الدراسات المونوجرافية التى تلقى بالتفصيل ضوءاً كافياً على دور تلك الفئات فى مجتمعات محددة .

ولعل هناك من الشواهد ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن دورهم — على الإطلاق وإن جازت المصادرة — محدود ، ولكنه ليس معدوماً بحال من الأحوال . ولو كان بيدهم وحدهم الأمر والنهى فى فرض أوحظر عناصر ثقافية معينة ، لاختلفت صورة الممارسات التقليدية من مجتمع لآخر ، لأن أفراد تلك الفئة تختلف من مكان لآخر ، بل من أحدهم للآخر ، بحيث لم يكن من المعقول أن تكون هناك اتجاهات عامة أو يمكننا التعرف على ديناميات لعملية التغير . كل ما فى الأمر أن هؤلاء الأفراد عامل مساعد — ولكنه له أهميته — فى دفع أو تعويق تيار معين . ولكن إذا كانت لمثل هذا التيار القوة الذاتية الكافية ، فلن تنفع مقاومتهم ، ولن يحدث تأثيرهم حركة انقلابية .

وقد كشفت دراستنا الأخيرة لقرية غرب أسوان عن خطورة الدور الذى يمكن أن تلعبه تلك الفئات . فالقرية تتغير تغيراً عنيفاً ، العالم المحيط بها يمر بتغيرات شبهانقلابية حادة كل الحدة ، والمجتمع وسط هذه البيئة المتغيرة يسعى إلى الاستفادة من الجديد ( مثل آلاف فرص العمل الجديدة ، والإقبال على المعدات الحضارية الجديدة . . إلخ ) ، ولكنه حريص على الإبقاء على هويته ، متمسك بها أشد التمسك . هى معادلة صعبة تمثل محور حياة أبناء تلك القرية اليوم .

---

( ٤٠ ) تناول روجرز هذه المشكلة بالتفصيل فى كتابه « الأفكار المستحدثة . . . » المشار إليه ، وذلك فى الفصل السابع : « المبتكرون للأفكار المستحدثة كفئة منحرفة من تيار الفكر العام » ، والفصل الثامن : « قادة الرأى ودورهم فى نشر الأفكار » ، وكذلك الفصل التاسع : « دور دعاة التغيير » .

هؤلاء القادة ، ومعظمهم من كبار السن ذوى الخبرة الأوسع (٤١) ، يحثون أبناء قريتهم على الاستفادة إلى أبعد حد ممكن بالتسهيلات الحضارية الجديدة . إلى حد أنهم يمرون على بيوت التلاميذ الذين يتغيبون عن المدرسة بضعة أيام متعاقبة كى يقنعوا أهلهم بضرورة إرسال أبنائهم إلى المدرسة لأنها أمل التقدم لهم جميعاً ، ووسيلة نحو مستقبل أفضل . ونفس الدور تلعبه هذه الفئة فى مواجهة مقاومة بعض أبناء القرية الذين يرفضون أن تمر أنابيب شبكة المياه النقية ( بحجة أن تدفق المياه فى تلك الأنابيب يمكن أن يهدد منازلهم بالانهيار ) ، أو خطوط الكهرباء أمام بيوتهم . . إلخ . وهم الذين يلعبون دوراً بارزاً فى جمع الأموال اللازمة من الأهالى لإقامة المشروعات التى تنشأ بالجهود الذاتية كبناء مدرسة أو شىء من هذا القبيل .

ويمدنا التراث الفولكلورى والأنثروبولوجى — من ناحية أخرى — بشواهد عديدة على عجز مثل هذه الفئات عن مقاومة بعض العناصر الثقافية الجديدة ، إذا كانت رياح التغيير — كما أشرت — أقوى من وضعهم ومن سلطتهم على الناس (٤٢) .

## ٨ — البحث عن هوية جديدة :

إذا كان التصنيع يؤدى فى بعض الأحيان إلى مزيد من التشبث بالتراث ، فإنه يمكن أن يؤدى فى أحيان أخرى كما رأينا — خاصة إذا اقترن بهجرات وافدة طاغية — إلى إفقاد المنطقة كل إحساس بالهوية ، وكل وعى بالتراث التقليدى الذى كانت تعرفه . وتدلنا الدراسات الفولكلورية الأوربية ، وكذلك تأمل الوضع الأمريكى أحياناً ، على ظاهرة يمكن أن تترتب على هذا الوضع . وهى ظاهرة تستأهل منا أن نتوقف عندها ، كى نتجنب قدر الإمكان حدوثها بيننا . إذ أن ضياع الهوية الثقافية هذا يمكن أن يدفع أبناء المنطقة إلى « إعادة خلق الماضى » ، أو « إعادة صنع التراث » وفقاً لتصور اللحظة الراهنة ، وعلى غير أساس من الحقيقة والتاريخ . فتروج أزياء شعبية ، وأغان شعبية ، واحتفالات ، وألعاب وغير ذلك هى عبارة عن أشكال مهجنة أو أنماط خلاسية يتمسك بها الناس حرصاً على إظهار هذه الهوية أمام المناطق الأخرى . خاصة إذا ارتبط الأمر بمنافسة أو مقارنات مع

---

( ٤١ ) معظم الأفراد المذكورين من الأشخاص الذين عملوا طويلا فى القاهرة والمدن الكبرى الأخرى (خاصة الإسكندرية ، ومدن القناة) فى أعمال الخدمة ، وقضوا فيها الشطر الأعظم من حياتهم . وعادوا إلى قريتهم ليقضوا فيها شيخوختهم ، وكلهم أمل أن يفيد أبناء عمومتهم وأولادهم من كل إمكانيات النقد المتاحة حتى يمكن أن تتاح فرص عمل أفضل ، وبالتالى ظروف حياة أكرم وأحسن .

( ٤٢ ) انظر ، شفيدت ، المرجع السابق ، ص ٣٧ — ٣٨ . ويوضح شفيدت فى النماذج التى أوردها عجز رجال الدين فى بعض القرى المدروسة عن مقاومة بعض العادات الجديدة « المستحدثة » أو الواردة من بيئات مجاورة .

مناطق أخرى . كما نرى اليوم من حرص كل محافظة تقريباً على إنشاء فرقة للفنون الشعبية خاصة بها ، أو تنظيم مهرجانات للفنون الشعبية تقوم على مسابقات بين فرق المحافظات ، أو جولات كتاب التحقيقات الصحفية ، أو ميكروفونات الإذاعة ، أو عدسات التلفزيون بين المحافظات تحاول تقديم الفن الشعبي التقليدى أو مظاهر الحياة التقليدية فى تلك المناطق . هنا قد يرى أبناء المنطقة أنفسهم مدفوعين إلى تقديم « أى شىء » على أنه تراثهم المحلى التقليدى . وما من شك أن تراثنا يتعرض من خلال ذلك — ومع تكرار مثل هذه المحاولات — لعمليات طمس وتشويه خطيرة يجب أن نحفظ أنفسنا وأهلنا منها[٤٣] . ولن يتسنى لنا ذلك إلا بالاستفادة من الدروس التى لقنتها الظروف مجتمعات سبقتنا إلى التصنيع ، وعانت من مثل هذه الآثار الضارة لجانب من جوانب التطور والنمو .

## ٩ — دور التنظيمات الشعبية فى الحفاظ على التراث :

أما آخر النقاط التى يمكن أن نعرض لها فى هذا السياق فهو دور التنظيمات الشعبية التقليدية فى الحفاظ على بعض عناصر التراث ، برغم أن ظروف المجتمع المحلى الاقتصادية الاجتماعية قد تكون غير مواتية لبقائها واستمرارها . من هذا مثلا الدور الذى تلعبه اليوم الطرق الصوفية فى استمرار — بل وازدهار — بعض الاحتفالات الدينية (كالاحتفال بذكرى المولد النبوى ، والاحتفال بليلة الإسراء والمعراج ، والاحتفال بموالد الأولياء على اختلافهم) . فقد تصل الظروف الاجتماعية وخاصة الفكرية لمجتمع محلى معين إلى الحد الذى يسمح لأبناء ذلك المجتمع بالتخلى عن الاحتفال أو الممارسة القديمة . ولكن بقاء تلك التنظيمات وما تتمتع به من إمكانيات وقدرات قد يسمح لها بالاستمرار فى تلك الاحتفالات وفى مزيد من التشبث بها فى ظروف غير مواتية لبقائها واستمرارها .

ومن هذه التنظيمات كما أشرت فى مواضع سابقة احتفاء كثير من محافظاتنا اليوم بفرق الفنون الشعبية كواجهة ثقافية تقدم بها المحافظة نفسها للأجانب . . إلخ ، هذه التنظيمات على اختلافها يجب أن تستأثر منا بما هى جديرة به من اهتمام للوقوف على حقيقة دورها فى استمرار بعض عناصر التراث الشعبى التقليدى . وهو دور لا ندينه ولا نحبذه على طول الخط . ولكن من الواضح أنه يمكن أن يكون ضاراً (نذكر مثلا الدور الخطير لبعض الجمعيات الروحية ، وما تصدره من نشرات وما يصدره بعض أفرادها من مؤلفات . . . إلخ) . ولكنه يمكن أيضاً أن يفيد فى تعميق الإحساس بالانتماء لدى أبناء المنطقة .

---

(٤٣) كما كان يحدث مثلا — لمدة طويلة — فى أحد البرامج التلفزيونية (برنامج «خارج القاهرة») حيث كانت عدسات التلفزيون تزور كل مرة محافظة من محافظات الجمهورية ، وتقدم ألوانا من فنون تلك المحافظة . ومعظمها فنون لا صلة لها بشعب الإقليم ، ولا تمت بأى قرابة للفنون الشعبية المحلية هناك ، هذا إذا استحقت أن يطلق عليها اسم « فنون » أصلا .

# خاتمة

إن التقدم المادى حقيقة آتية لا ريب فيها . وإذا كنا على يقين من حدوثها ، فيجب أن نعد أنفسنا ونعد غيرنا لمعايشة هذا التقدم معايشة فيها سعادتنا وفيها قوتنا. وهو—فيمايتعلق بتأثيره على عناصر التراث الشعبي—ليس شراً خالصاً ، كما أنه ليس خيراً كاملا. وهوككل موقف إنسانى ظرف معقد كل التعقيد يتطلب الموازنة الدقيقة بين متطلبات التقدم المادى ، وبين الحفاظ على مثل عليا وقيم إنسانية هى ذخيرة الإنسان التى ادخرها لنفسه عبر آلاف السنين . ويجب أن نعى تماماً أن التحيز لبعد على حساب البعد الآخر هو فى النهاية على حساب الإنسان الذى يعيش هذه الثقافة ، فمن أجل الإنسان ندعو إلى موازنة رشيدة بين مقتضيات التقدم المادى ، وضرورات الحفاظ على أصالتنا الشعبية .

# سلسلة علم الاجتماع المعاصر

صدر منها :

| | | |
|---|---|---|
| الكتاب الأول | : ميادين علم الاجتماع | اختيار وترجمة الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمود عوده ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ١٩٧٧ . |
| الكتاب الثانى | : نظرية علم الاجتماع | تأليف نيقولا تيماشيف ترجمة الدكاترة محمود عوده ومحمد الجوهرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ١٩٧٧ . |
| الكتاب الثالث | : أساليب الاتصال والتغير الاجتماعى | تأليف الدكتور محمود عودة دار المعارف ، ١٩٧٠ . |
| الكتاب الرابع | : تمهيد فى علم الاجتماع | تأليف بوتومور ، ترجمة الدكاتره محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ . |
| الكتاب الخامس | : مجتمع المصنع — دراسة فى علم اجتماع التنظيم | تأليف الدكتور محمد على محمد الطبعة الثانية ١٩٧٥ . |
| الكتاب السادس | : الصفوة والمجتمع — دراسة فى علم الاجتماع السياسى | تأليف بوتومور ، ترجمة وتقديم الدكاتره محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ١٩٧٢ . |

| | | |
|---|---|---|
| الكتاب السابع | : الطبقات فى المجتمع الحديث | تأليف بوتومور ، ترجمة وتقديم الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، ١٩٧٢ . |
| الكتاب الثامن | : علم الاجتماع الفرنسى المعاصر | تأليف الدكتورة علياء شكرى ، القاهرة ١٩٧٢ . |
| الكتاب التاسع | : قراءات معاصرة فى علم الاجتماع | للدكتورين علياء شكرى ومحمد على محمد ، القاهرة ، ١٩٧٢ . |
| الكتاب العاشر | : دراسات فى التنمية الاجتماعية | تأليف الدكاترة السيد الحسينى ومحمد على محمد وعلياء شكرى ومحمد الجوهرى ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٧ . |
| الكتاب الحادى عشر | : مشكلات أساسية فى النظرية الاجتماعية | تأليف جون ركس ، ترجمة الدكاترة محمد الجوهرى ومحمد سعيد فرح ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، الإسكندرية ١٩٧٣ . |
| الكتاب الثانى عشر | : دراسات فى التغير الاجتماعى | للدكاترة محمد على محمد والسيد الحسينى وعلياء شكرى ومحمد الجوهرى ، القاهرة ، ١٩٧٣ . |
| الكتاب الثالث عشر | : دراسة علم الاجتماع | اختيار وترجمة الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٥ . |
| الكتاب الرابع عشر | : دراسات فى علم الاجتماع الريفى والحضرى | للدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٥ . |

الكتاب الخامس عشر: مقدمة فى علم الاجتماع تأليف إليكس إنكلز، ترجمة وتقديم الدكاترة محمد الجوهرى وعلياء شكرى والسيد الحسينى ومحمد على محمد، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٧.

الكتاب السادس عشر: مقدمة فى علم الاجتماع الصناعى تأليف الدكتور محمد الجوهرى، القاهرة، ١٩٧٥.

الكتاب السابع عشر: علم الفولكلور. دراسة فى الأنثروبولوجيا الثقافية. تأليف الدكتور محمد الجوهرى، الطبعة الثانية دار المعارف، ١٩٧٧.

الكتاب الثامن عشر: النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم تأليف الدكتور السيد محمد الحسينى، الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٩٧٧.

| | |
|---|---|
| رقم الإيداع | ١٧٧٢/١٩٧٧ |
| الترقيم الدولى | ISBN ٩٧٧ – ٢٤٦ – ٦١٠ – ٤ |